郭沫若

VISIT…

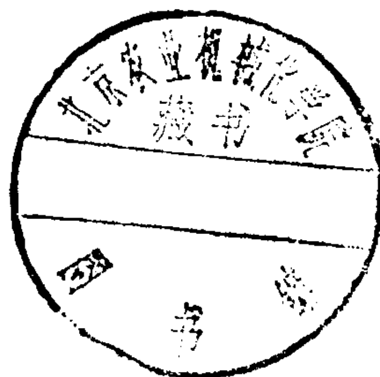
LANZAROTE Caliente.COM

郭沫若全集

历史编　第一卷

中国古代社会研究

青　铜　时　代



人　民　出　版　社

一九八二年·北京

郭 沫 若 全 集

历史编 第一卷

郭沫若著作编辑出版委员会编

人 民 出 版 社 出 版

北京朝阳门内大街166号

新 华 书 店 发 行

北 京 新 华 印 刷 厂 印 刷

开本850×1168毫米1/32 印张19.625 插页11

字数385,000 印数1—47,500

1982年9月第1版第1次印刷

书号：11001·505 定价：3.65元



郭沫若



北京前海西街十八号故居书房



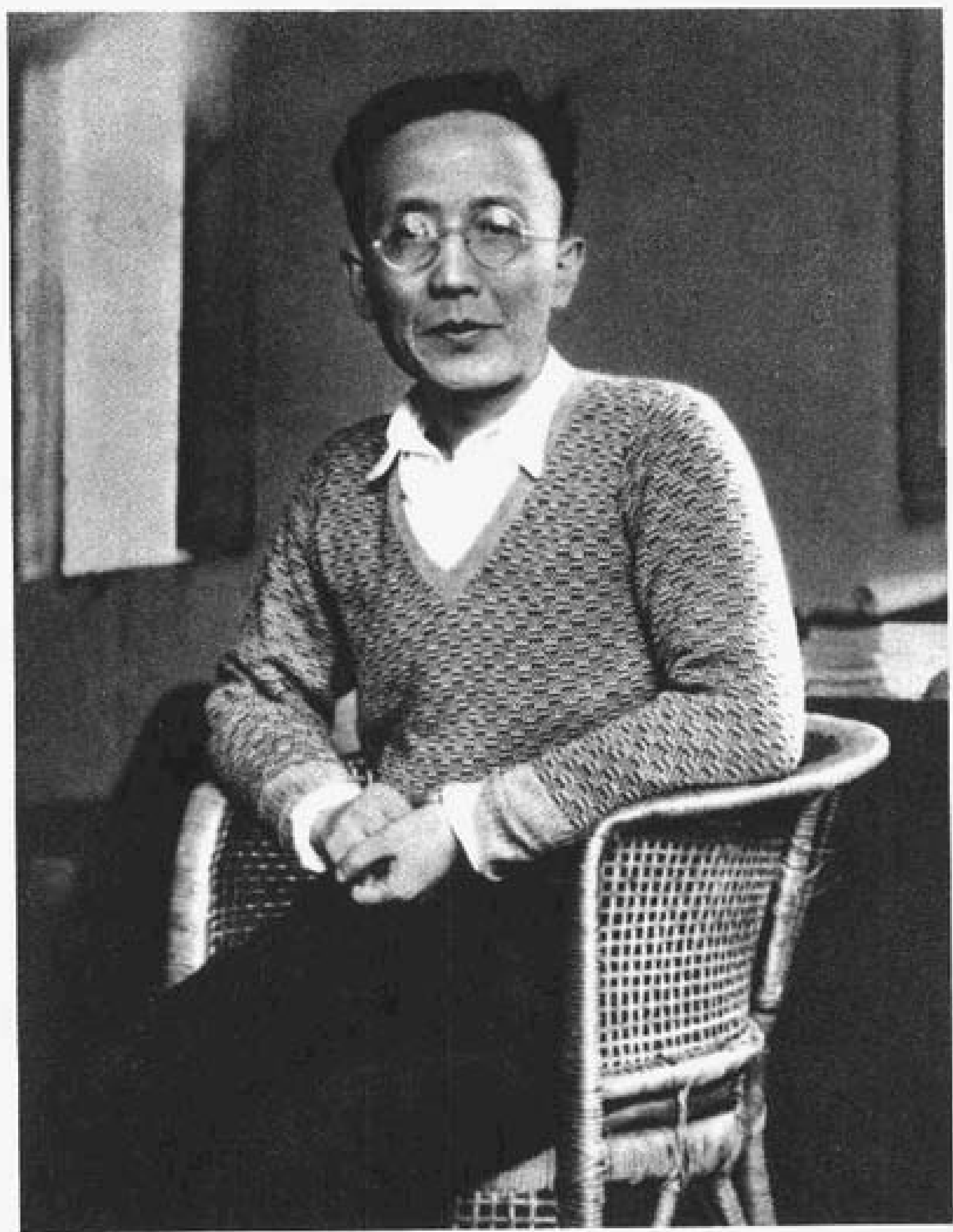
一九三三年在日本



《中国古代社会研究》
一九三〇年三月上海
联合书店初版本书影



《中国古代社会研究·
后记》手稿之一页



一九四〇年前后在重庆

序

45.

我把十年來關於先秦社会和学術思想的研究文字收集為兩個集子，一個便是這兒的「青銅時代」，另一個是它的姊妹篇「十批判書」。本來是想分成內外編集為一部的，為出版的關係把它們分開了。

「十批判書」的內容，如名目所示，偏於批評，本集則偏於考証，兩者相輔相成的地方很多，因此我很願意讀本集的人能夠同時參閱。

本集所收文字，有的在年代上相隔十年，因此在見解上多少有些小有出入的地方。在這樣的場合自當以年代較後者為準。不過相出入處也很有限，並且無關宏旨，所以我也就存真，沒有加以改動，以顯示十年來的自己的足跡。

附錄三篇，關於青銅器的文字，是從「兩周金文辭大系」和「古代銘刻彙考」等書摘錄下來的，是以表示我研究青銅器的方法和成就。我那些書都是在日本印行的，國內所流傳者甚少，故我把它們摘錄了下來。因為是文言，

《青铜时代·序》手稿之一页

《郭沫若全集》出版说明

《郭沫若全集》先收集整理作者生前出版过的文学、历史和考古三个方面的著作，编为《文学编》、《历史编》和《考古编》，共三十八卷。各编卷序自为起讫，分别由人民文学出版社、人民出版社和科学出版社出版。

收入《全集》的著作，保留原有集名，适当地作了一些调整。

收入《全集》的著作在这次出版时，一般采用作者亲自校阅订正的最后版本，进行校勘工作，个别地方在文字上作了修订；除保留作者自注之外，又增加了一些简要的注释。

作者生前未编集和未发表的作品、书信等，将陆续收集整理、编辑出版。

编辑和出版《郭沫若全集》这是第一次。在编辑、

校勘和注释工作中，可能有一些疏漏和错误的地方，希望读者予以指正。

郭沫若著作编辑出版委员会

一九八一年十二月

2584/15

历史编说明

历史编收入作者历史学论著和整理古籍著述，编为八卷，包括：《中国古代社会研究》、《青铜时代》（第一卷），《十批判书》（第二卷），《奴隶制时代》、《史学论集》（第三卷），《历史人物》、《李白与杜甫》（第四卷），《管子集校》、《〈盐铁论〉读本》（第五、六、七、八卷）。

收入本编的著作，除《史学论集》是新编的集子，其它都保留作者原编定的集名。

收入本编的著作，凡是作者注释一律标明，以示与编者注释相区别。

第一卷说明

本卷收入《中国古代社会研究》和《青铜时代》。

《中国古代社会研究》初版于一九三〇年，上海联合书店印行；一九四七年曾由上海群益出版社修订重印；一九五四年人民出版社改排出版；一九六〇年科学出版社印行新一版；一九六三年人民文学出版社据新一版一九六一年第二次印刷本编入《沫若文集》第十四卷；一九七七年人民出版社沿用新一版一九六四年校改本重印，本卷是根据此版编入的。

《青铜时代》初版于一九四五年，重庆文治出版社印行；一九五四年人民出版社改排出版；一九五七年科学出版社印行新一版；一九六二年人民文学出版社据新一版一九六一年第四次印刷本编入《沫若文集》第十六卷；一九六五年科学出版社新一版第六次印刷本出版后，作者作过一次修订，本卷是根据他的修订本编入的。原书作为附录的三篇文章，即《〈两周金文辞大系〉序》、《周代彝铭进化观》和《彝器形象学试探》，分别录自《两周金文辞大系图录考释》和《古代铭刻汇考》两书，现抽出改收入本全集考古编。

第一卷目录

中国古代社会研究

一九五四年新版引言 …… 3
自序 …… 6
解题 …… 11
导论　中国社会之历史的发展阶段 …… 13
　一　社会发展之一般 …… 13
　二　殷代——中国历史之开幕时期 …… 18
　三　周代——铁的出现时期——奴隶制 …… 22
　四　周代以来至最近时代之概观 …… 26
　五　中国社会之概览 …… 30
第一篇　《周易》时代的社会生活 …… 32
　发端 …… 32
　第一章　《周易》时代的社会生活 …… 32
　第二章　《易传》中辩证的观念之展开 …… 67
第二篇　《诗》《书》时代的社会变革与其思想上之反映 …… 90
　序说 …… 90
　第一章　由原始公社制向奴隶制的推移 …… 97
　第二章　由奴隶制向封建制的推移 …… 143

第三篇　卜辞中的古代社会 ……………………………………187
序说　卜辞出土之历史 ……………………………………187
第一章　社会基础的生产状况 ……………………………………196
第二章　上层建筑的社会组织 ……………………………………217
第四篇　周代彝铭中的社会史观 ……………………………………250
一　序说 ……………………………………250
二　周代是青铜器时代 ……………………………………251
三　周代彝铭中的奴隶制度 ……………………………………252
四　周代彝铭中无井田制的痕迹 ……………………………………255
五　周代彝铭中无五服五等之制 ……………………………………262
六　彝铭中殷周的时代性 ……………………………………267
七　餘论 ……………………………………269
附录　追论及补遗 ……………………………………271
一　殷虚之发掘 ……………………………………271
二　由《矢彝考释》论到其他 ……………………………………272
三　附庸土田之另一解 ……………………………………283
四　《矢令簋》考释 ……………………………………286
五　明保之又一证 ……………………………………295
六　古金中有称男之二例 ……………………………………298
七　古代用牲之最高纪录 ……………………………………299
八　殷虚中无铁的发现 ……………………………………301
九　夏禹的问题 ……………………………………302
十　“旧玉亿有百万” ……………………………………309
后记 ……………………………………311

青铜时代

序 ……315
先秦天道观之进展 ……317
《周易》之制作时代 ……377
由周代农事诗论到周代社会 ……405
驳《说儒》 ……434
墨子的思想 ……463
公孙尼子与其音乐理论 ……487
述吴起 ……506
老聃、关尹、环渊 ……534
宋钘尹文遗著考 ……547
《韩非子·初见秦篇》发微 ……573
秦楚之际的儒者 ……585
青铜器时代 ……598
后记 ……611

中国古代社会研究

一九五四年新版引言

《中国古代社会研究》出版以来二十四年了。七年前曾经改排过一次，有所删改。现在改由人民出版社出版，又重新改排一次。感谢出版社的同志们，费了很大的工夫从事整理，核对引文，校勘全著，订正了不少文字上的错误。

我自己趁这个机会也仔细校阅了一遍，又在相当大的范围内，加添了好些改正。首先是我把篇目改还了原样。初版的篇目，除《导论》和《附录》外，是依据研究的先后次第排列的。上次改排时我改编了一次，依据了研究内容的时代先后。这样的改编是不很妥当的，因为只是一些初步的研究文字的汇集，不依照写作先后排列，便看不出研究路径的进展。因此，改还原样要比较合理一些。

本书的再度改排是着重在它的历史意义上。这是"用科学的历史观点研究和解释历史"的草创时期的东西，它在中国古代的社会机构和意识形态的分析和批判上虽然贡献了一些新的见解，但主要由于材料的时代性未能划分清楚，却轻率地提出了好些错误的结论。这些本质上的错误，二十几年来我在逐步地加以清算。在这一次的改排中，我也尽可能地进行了删改；有因变动太大，不便删改的地方，则加上了补注，以免

再度以讹传讹。

错误是人所难免的，要紧的是不要掩饰错误，并勇敢地改正错误。把自己的错误袒露出来，对于读者可能也有一些好处。因为“前车之覆，后车之戒”，读者可以从我的错误中吸取一些经验。

研究历史，和研究任何学问一样，是不允许轻率从事的。掌握正确的科学的历史观点非常必要，这是先决问题。但有了正确的历史观点，假使没有丰富的正确的材料，材料的时代性不明确，那也得不出正确的结论。关于中国古代社会的史料苦于不多，而这苦于不多的史料却又苦于包含着很多困难的问题，这就限制了我们所能获得的应有的成果。对于古代社会的看法，在学者之间很难取得一致，主要的原因之一也就在这里。就拿我自己来说吧，二十多年来我自己的看法已经改变了好几次，差不多常常是今日之我在和昨日之我作斗争。

但从今天所有的材料看来，殷代已进入奴隶社会是不成问题的。这已明确地改正了本书中的一个大错误——认殷代为原始公社制的末期。其次，我在《奴隶制时代》中，已把奴隶制的下限定在春秋与战国之交，这也是比较可靠的。这又明确地改正了本书中的另一个大错误——只认西周为奴隶社会。

地下发掘出的材料每每是决定问题的关键。在目前进行着大规模经济建设的伟大时期中，被封锁在地下的图书馆与博物馆不断地开放，古代资料正源源不绝地出土。研究成果

趋于一致的可能性逐渐增长了。我怀抱着欢欣鼓舞的心情，期待着史学界的研究工作会蓬蓬勃勃地开展起来，并期待着我自己的错误会有彻底清算干净的一天。

一九五三年十一月十八日

自　　序

对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。古人说:“前事不忘,后事之师。”认清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向。

只要是一个人体,他的发展,无论是红黄黑白,大抵相同。

由人所组织成的社会也正是一样。

中国人有一句口头禅,说是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。

然而中国人不是神,也不是猴子,中国人所组成的社会不应该有甚么不同。

我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会,但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。

中国的社会固定在封建制度之下已经二千多年,所有中国的社会史料,特别是关于封建制度以前的古代,大抵为历来御用学者所湮没,改造,曲解。

在封建思想之下训练抟埦了二千多年的我们,我们的眼睛每人都成了近视。有的甚至是害了白内障,成了明盲。

已经盲了,自然无法挽回。还在近视的程度中,我们应该用近代的科学方法来及早疗治。

已经在科学发明了的时代，你难道得了眼病，还是要去找寻穷乡僻境的巫觋？

已经是科学发明了的时代，你为甚么还锢蔽在封建社会的思想的囚牢？

巫觋已经不是我们再去拜求的时候，就是在近代资本制度下新起的骗钱的医生，我们也应该要联结成一个拒疗同盟。

胡适的«中国哲学史大纲»，在中国的新学界上也支配了几年，但那对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际？社会的来源既未认清，思想的发生自无从说起。所以我们对于他所“整理”过的一些过程，全部都有从新“批判”的必要。

我们的“批判”有异于他们的“整理”。

“整理”的究极目标是在“实事求是”，我们的“批判”精神是要在“实事之中求其所以是”。

“整理”的方法所能做到的是“知其然”，我们的“批判”精神是要“知其所以然”。

“整理”自是“批判”过程所必经的一步，然而它不能成为我们所应该局限的一步。

在中国的文化史上实际做了一番整理工夫的要算是以清代遗臣自任的罗振玉，特别是在前两年跳水死了的王国维。

王国维一生的学业结晶在他的«观堂集林»和最近所出的名目实远不及«观堂集林»四字冠冕的«海宁王忠懿公遗书»。

那遗书的外观虽然穿的是一件旧式的花衣补褂，然而所包含的却多是近代的科学内容。

这儿正是一个矛盾。

这个矛盾正是使王国维不能不跳水而死的一个原因。

王国维，研究学问的方法是近代式的，思想感情是封建式的。两个时代在他身上激起了一个剧烈的阶级斗争，结果是封建社会把他的身体夺去了。

然而他遗留给我们的是他知识的产品，那好像一座崔巍的楼阁，在几千年来的旧学的城垒上，灿然放出了一段异样的光辉。

罗振玉的功劳即在为我们提供出了无数的真实的史料。他的殷代甲骨的蒐集、保藏、流传、考释，实是中国近三十年来文化史上所应该大书特书的一项事件。还有他关于金石器物、古籍佚书之搜罗颁布，其内容之丰富，甄别之谨严，成绩之浩瀚，方法之崭新，在他的智力之外，我想怕也要有莫大的财力才能办到的。

大抵在目前欲论中国的古学，欲清算中国的古代社会，我们是不能不以罗、王二家之业绩为其出发点了。

我们所要的是材料，不要别人已经穿旧了的衣裳；我们所有的是飞机，再不仰仗别人所依据的城垒。

我们要跳出了“国学”的范围，然后才能认清所谓国学的真相。

清算中国的社会，这是前人所未做到的工夫。

清算中国的社会，这也不是外人的能力所容易办到。

不是说研究中国的学问应该要由中国人一手包办。事实是中国的史料，中国的文字，中国人的传统生活，只有中国人

自身才能更贴切的接近。

世界文化史的关于中国方面的纪载，正还是一片白纸。恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》上没有一句说到中国社会的范围。

外国学者对于东方情形不甚明瞭，那是情理中事。中国的鼓睛暴眼的文字实在是比穿山甲、比蝟毛还要难于接近的逆鳞。外国学者的不谈，那是他们的矜慎；谈者只是依据旧有的史料、旧有的解释，所以结果便可能与实际全不相符。

在这时中国人是应该自己起来，写满这半部世界文化史上的白页。

外国学者已经替我们把路径开辟了，我们接手过来，正好是事半功倍。

本书的性质可以说就是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》的续篇。

研究的方法便是以他为向导，而于他所知道了的美洲的印第安人、欧洲的古代希腊、罗马之外，提供出来了他未曾提及一字的中国的古代。

恩格斯的著作中国近来已有翻译，这于本书的了解上，乃至在“国故”的了解上，都是有莫大的帮助。

谈“国故”的夫子们哟！你们除饱读戴东原、王念孙、章学诚之外，也应该知道还有马克思、恩格斯的著作，没有辩证唯物论的观念，连“国故”都不好让你们轻谈。

然而现在却是需要我们“谈谈国故”的时候。

我们把中国实际的社会清算出来，把中国的文化，中国的

思想，加以严密的批判，让你们看看中国的国情，中国的传统，究竟是否两样！

对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。目前虽然是“风雨如晦”之时，然而也正是我们“鸡鸣不已”的时候。

一九二九年九月二十日夜

解　　题

一　本书所集各篇均非一时之作。导论《中国社会之历史的发展阶段》在去年的《思想》四期上发表过。作时的目的原无心作为本书之导论，以其性质相近，故收于此。

二　第一第二两篇关于《诗》、《书》、《易》的研究，从去年九十月间到最近，在杜衎的化名之下蒙《东方杂志》连续地登载了出来，这是应该感谢的一件事。

三　以上三篇大率均是我在未十分研究甲骨文字及金文以前的作品，在发表当时很有一些分析错误或论证不充分的地方。错误处在本书中业已改削，论证不充分之处则别出案语以补足之，期以保存原有状态。

四　第三篇《卜辞中的古代社会》亦非一时之作，其中所引用文字有前人著书未经解释者，率见拙作《甲骨文字研究》一书。此为避烦及便于印刷起见，概未重加解释。

五　第四篇《周代彝铭中的社会史观》乃新近之作。这个命题本非本书中简单一篇文字所能了结，然以种种物质上的关系不能久作勾留。

六　因作者生活的不自由，参考书籍的缺乏，及其他种种纸笔所难写出的有形无形的艰难迫害，使本书的叙述每多草

率粗糙的地方，作者自己亦不能认为满足。然而大概的路径自信是没有错误，希望更有时间更有自由的同志继续作详细的探求。

七　本书出版全靠李一氓兄督促斡旋，各种参考书籍的搜集也多靠他，我特别向他感谢。

一九二九年九月二十一日

导论　中国社会之历史的发展阶段

一　社会发展之一般

人类社会的发展是以经济基础的发展为前提，这已经是成了众所周知的事实了。

而人类经济的发展却依他的工具的发展为前提。大抵在人类只知道利用石器或用青铜器的时候，他的产业是只能限于渔猎和牧畜，他所能加工于自然物的力量只能有这一点。当时的社会便是由动物般的群居生活进化到以母系为中心的氏族社会。

原始的人只知有母而不知有父，这在欧洲是前世纪的后半期才发现了的。但在中国是已经老早有人倡道了。«吕氏春秋» 的«恃君览»上说:"昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别。"所以这种学说在我们中国应该是并不稀奇，并不是那样可以使人惊骇的。不过中国的古人只知道有那种生活的现象而没有人详细地去研究过那种原始社会的各种结构，在这儿我们仍然不能不多谢恩格斯(Engels)和美国近代学者摩尔根(Morgan)了。

摩尔根费了他毕生的精力研究美洲土著民族的生活而成«古代社会»(Ancient Society,1877) 一书,恩格斯更依据马克

思的遗嘱把它缩写成《家庭、私有制和国家的起源》(Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884)。在恩格斯的书名上已经表得很明白,这几位先进是把古代社会的秘密——特别是由氏族社会转移到国家组织的变迁，已经剔发了出来。这两部书在不久的将来一定有介绍到中国来的时候，我只就在本文的前进上有几个必须知道的准备知识,把它撮录在下边。

第一、婚姻的进化是由杂交而纯粹的血族结婚而亚血族结婚而成最后的一夫一妇。在氏族社会的初期是纯粹的血族结婚。就是在同一母系之下的一切男女自然成为配偶。这种交媾的方式经过不知若干年辰的经验，知道了会发生不良的种子,于是才渐渐地加以限制——含有优生学的意义的限制。起初大约以年龄为限,就是在侪辈同一的男女彼此配合,就是同胞的兄弟姊妹自然成为混合的夫妇。更进便成了有名的亚血族结婚，这在摩尔根和恩格斯的书中是称为“彭那鲁亚家族”(Punaluan family, Punaluafamilie)。这是摩尔根的最大的一个发现。

摩尔根在研究美洲土著民族的家族制度的时候，他发现出他们有一种奇怪的遗习，便是父之兄弟与母之姊妹之子皆为子，彼此间亦称为兄弟姊妹。父之姊妹与母之兄弟之子则皆为犹子,彼此间亦称为从兄弟姊妹。而且母之姊妹之夫,母亦夫视之;父之兄弟之妻，父亦妻视之。美洲土著民族受侵入的欧洲人的影响，这种制度的遗留和实际的家庭组织不符合,摩尔根起初很苦于说明。后来在檀香山的土著民族中才实

际发现了这种实际的家庭组织。便是檀香山的土著民族一直到十九世纪的前半都还实行着异姓间的兄弟姊妹的群婚，便是姊妹共多夫，兄弟共多妻。这些成了公夫公妻的男女便不相谓为兄弟姊妹，而只相谓为"彭那鲁亚"。这个现象一发现，那美洲土著民族的遗制便迎刃而解了。摩尔根便称这样的血族为"彭那鲁亚家族"。我因为我们中国的《尔雅》上有"两婿相谓为亚"的文献，便双关二意地译为"亚血族群婚"。

这种亚血族群婚实在是并不稀奇的现象，在现存一些民族中很多还实行着，而且各个民族的祖先都是经过了这个阶段来的。这个阶段事实上是氏族社会的典型的婚姻。

第二、氏族社会是以母系为中心的。在当时男子要讲"三从"，便是"在家从母，出嫁从妻，妻死从女"。当时的社会是没有父子相承的习惯的，为子的均要出嫁，所以不能承父；反是兄弟可以相承，因为兄弟是连翩出嫁。

第三、那种社会是没有私有财产的。一族内的财物都是共同享受，一族人都是相互扶持，但有一种民主的组织来管理族内的共同事务。大抵一姓(Gens)有一姓人的评议会，由评议会共选出一个酋长以掌理一姓的事务；遇有战争时更选出一个临时的军长。合数姓而为一宗(Phratrie)，宗又有评议会，由各姓的酋长或军长组织而成，以共裁一宗中各姓相关的事务。合数宗而为一族（Stamm)，族亦有族评议会，其组织成分完全相同。合数族而为一大同盟，盟有同盟大评议会，无单独之元首，而有二人平列之军长。——这个组织是摩尔根就伊洛珂义(Iroquois)人的研究所得的结果，这儿自然已经是经过

了相当长久的进化的。

就这样在以石器铜器为工具，以渔猎牧畜为生产本位的氏族社会，是以母系为中心的原始公社社会。

但这种社会可以说因为铁器的发明便完全破坏了。因为铁器的发明促进了农业的进化与发展，母系中心的社会便不能不转变为父系中心的社会。

牧畜和农业的发明都是男子的事。男子由渔猎中发明出牧畜的事业，由牧畜的刍秣中又发明出禾黍菽麦的种植，这是必然的经过。照原始的习惯，各人随身的工具便是各人的私有，男子有渔猎用的弓矢，女子便有家具。到牧畜种植一发明以后，男子也相沿地领有着六畜和五谷。这样生产的力量愈见增加，女子的家庭生产便不能不降为附庸，而女子也就由中心的地位一降而为奴隶的地位。这在社会的表现上便是男权的抬头，私有财产制的成立，奴隶的使用，阶级的划分，帝王和国家的出现。这儿是文明的开始，然而也就是人榨取人的悲剧的开始。

在国家初始成立的时候是纯粹的一种奴隶制。奴隶的来源是甚么？便是被征服的异民族和同族中的落伍的弱者。那时候的阶级可以说就只有贵族和奴隶的两种。贵族是奴隶的所有主，奴隶是贵族的所有物。贵族是支配阶级，榨取阶级；奴隶是被支配阶级，被榨取阶级。这时候的氏族的成分可以说还被严密地保存着的，就是贵族阶级至少是一氏一族。

但到铁的冶金术愈见发达，农业愈见进展，而异民族的被同化者愈见加多，同族中的落伍者也愈见增剧，血族的成分渐

渐稀薄了下来。以前的贵族习久于养尊处优的习惯，日见与产业相离；而产业的生产权却操纵在多量的奴隶阶级的手里。这已经成了太阿倒持的形势，到这儿便不能不来一个第二次的社会变革，便是贵族的倒台，奴隶阶级中的狡黠者的抬头，这自然会成为一种分析的地方割据的形式。在农业上便有庄园制的产生，在工商业上便有行帮制的出现，在政治的反映上便成为封建诸侯，于是奴隶制的社会又一变而为封建制的社会。

封建制社会和奴隶制社会并没有多么大的悬殊；只是直接生产者在奴隶制下可以公开地大量屠杀，而在封建制下的屠杀起初是不公开，其后是法律上禁止(当然偷偷打杀仍然是不免的)。又奴隶制社会是氏族社会的延续，多量地含有血族成分，而封建制则是多量地含有地域成分的奴隶制。农业上与地主对立的农夫，行帮制下与师傅对立的徒弟，行政上与封建诸侯对立的臣庶，事实上只是些变相的奴隶。

但自从蒸汽机发明了以后，产业便进展到一种更新的阶段；大规模的生产，大资本的集中，海外大殖民地的发现等等——在封建社会的胎内生出它怎么也容纳不下的一个胎儿，于是社会上又来了一个第三次的革命。封建制度逐渐崩溃了，封建社会的关系逐渐为近代资本制度所代替，阶级的分化成为了资本家与劳动者尖锐的对立。

以往的社会的进展就是这样。一切的社会现象决没有一成不变的东西，瞻往可以察来，这是一切科学的豫言的根本。社会科学也必然地能够豫言着社会将来的进行。社会是要由

最后的阶级无产者超克那资本家的阶级，同时也就超克了阶级的对立，超克了自己的阶级而成为无阶级的一个共同组织。这是明如观火的事情，而且事实上已经在着着地实现了。现在是电气的时代。电气的生产力不能为目前的资本制所包容，现在已经是长江快流到崇明岛的时代了！

以上我把社会发展的阶段一般，简略地叙述了出来，这儿当然有许多过于图式化的地方。我们请姑且根据这个缩写，回头来看我们中国社会发展的程序罢。

二　殷代——中国历史之开幕时期

我们中国的历史素来没有科学的叙述，一般的人多半据古代的神话传说以为正史，这是最大的错误，最大的不合理。

我们要论中国的历史先要弄明白中国的真正的历史时代究竟是从那儿开幕。这点如不弄明瞭，简直等于是海中捞月一样了。

我们中国的历史起源于甚么时候？《尚书》是开始于唐、虞，《史记》是开始于黄帝，但这些都是靠不住的。我们根据最近考古学的知识所得的结果是：

（一）中国的古物属于有史时期的只出到商代，是石器、骨器、铜器、青铜器，在商代的末年可以说还是金石并用的时期。

（二）商代已有文字（三十年前在河南安阳县有龟甲骨板上锲刻着的贞卜文字出现），但那文字百分之八十以上是象形

图画，而且写法不一定，于字的构成上或倒书或横书，或左或右，或正或反，或数字合书，或一字析书。而文的构成上亦或横行或直行，横行亦或左读或右读，简直是五花八门①。可以知道那时的文字还在形成的途中。

（三）商代的末年还是以牧畜为主要的生产，卜辞中用牲之数每每多至三百四百以上，即其证据。农业虽已发明，但所有的耕器还显然在用蜃器或石器（参看《甲骨文字研究·释支干篇》辰字下），所以农业在当时尚未十分发达。

我们就根据着这三个结论，可以断言的是：商代才是中国历史的真正的起头！

在商代都还只是金石并用时代，那末在商代以前的社会只是石器时代的未开化的原始社会，那是可以断言的。

在商代都还只是在文字构造的途中，那末唐、虞时代绝对做不出《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》，在黄帝时代更绝对做不出《内经素问》以及已经消灭的一切道书。更在以前的甚么《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》，更不用说了。

还有，在商代都还只是牧畜盛行的时代，那末商代的社会应该还是一个原始公社制的氏族社会，至少应该是这种社会的末期。

事实上竟是这样！

（一）商代的王位是"兄终弟及"，这是在历史上有明

① 卜辞文例，经过更仔细的研究，基本上是直行，由左而右。其或横行，大抵限于骨面。文序或由右而左，或先下后上者乃是变例，然均有一定的规律，并不淩乱。——作者补注

文的。

（二）据殷虚书契的研究，商人尊崇先妣，常常专为先妣特祭。（自周以后妣不特祭，须附于祖。）

（三）殷虚书契中表示着在殷代末年都有多父多母的现象。

从这些事实上看来，商代尚未十分脱离母系中心社会，“彭那鲁亚家族”还有孑遗。

在商代都还是这样的社会，那以前的社会就不言可知了。所以黄帝以来的五帝和三王的祖先的诞生传说都是“感天而生，知有母而不知有父”，那正表明是一个野合的杂交时代或者血族群婚的母系社会。特别有趣味的是尧、舜的传说。

“有虞氏尚陶”，“有虞氏瓦棺”，这是说当时还仅仅是新石器时代。

尧皇帝的两个女儿同嫁给舜皇帝，舜皇帝和他的兄弟象却又共妻这两位姊妹。《孟子》上有象说的话，要“二嫂使治朕栖”(《万章上》)；《楚辞》的《天问篇》上竟直说是“眩弟并淫”。所以舜与象是娥皇、女英的公夫，娥皇、女英也就是舜与象的公妻。他们或她们正是互为“彭那鲁亚”。

更进，尧皇帝不能传位给丹朱，舜皇帝不能传位给商均，禹也不能径直传位给启，这表明是父权还没有成立，父子还不能相承。

最后是那时候的所谓禅让了。尧、舜、禹都是由众人公选出来的。我们在《尧典》中看那些“四岳”“十二牧”九官二十二人，在皇帝面前你推选一个人，我推选一个人，在那儿很客

气的讨论。那不是一些各姓的酋长军长在开氏族评议会，在推选新的酋长或军长的吗？

又尧、舜、禹的传说，都是二头政长。在尧未退位以前是尧、舜二头，在尧退位以后是舜、禹二头。尧时又有帝挚为对。均与西印度人之二头盟主相合。

这些正是古代传说中所保存着的一些氏族社会的影子。我们看，在商代以前的社会不明明还是氏族社会吗？

由氏族社会转移到奴隶制国家的这个关键，古人也是注意到了的，用古代的话说来便是“由帝而王”。古时的人以为尧、舜传贤而夏禹传子，是家天下的开始，贬称帝号为王。所以在夏禹以前都是帝，在夏禹以后便成了三王。但这帝王递禅的时期也有说得更迟一点的，据《史记·殷本纪》的末尾说：

“周武王为天子，其后世贬帝号，号为王。”

殷末的王多冠有帝号，如帝乙、帝辛。卜辞称文丁为“文武帝”。荀子的《议兵篇》上也称尧、舜、禹、汤为“四帝”，称文王、武王为“二王”，这可见古人把那第一次的社会革命的时期也有看在殷、周之际的。

本来一种自然发生的社会革命，是要经过很长久的一个时期的。有殷一代或者都可以看成是一个变革的时期，所以就在奴隶制全盛的周代初年都还有氏族社会的孑遗。

总之，中国的历史是在商代才开幕，商代的产业是以牧畜为本位，商代和商代以前都是原始公社社会。这是我在这章里得出的结论。

三　周代——铁的出现时期——奴隶制

周代姬姓的这一个氏族大约是发明农业最早的民族。我们看它以农神的“后稷”做自己的祖先便可以知道。它自己也有一个独特的传说系统，从《诗经》上可以看出。远的且不必说，但到了太王，就是那《大雅·緜篇》上所说的“古公亶父”，这是文王的祖父，大约到这时候周室才进入了真正的历史时期。那古公亶父是一位穴居野处的牧人，跟着河流西上，走到岐山之下，才嫁给一位姜姓的女酋长。到这儿他才发起迹来。从这首诗看来，周室到古公时都还是氏族社会。而且还要注意的，是周室本姓“姜”，自古公发迹以后不知不觉之间便改姓起“姬”来了。这正表现着周室本身在那时的一个社会变革。古公以后便成了一个男姓中心的社会了。

促进这个变革的原因当然是农业的发达，由古公而王季而文王，三代之间便轰轰烈烈地隆盛起来，接连地征服了昆夷、虞、芮、密、阮、共、崇等种族，竟闹到“三分天下有其二”的地步，终于把殷也灭了。农业的这样骤然的发展又是甚么原故呢？便是铁器的发明！①

中国的铁器时代是有三个段落的：

第一次是用作耕器；

---

① 此说错误，西周并未有铁的发现。周人的勃兴，事实上是由于采用了殷人的文化，而殷人之被周灭亡是由于帝乙、帝辛二代在征讨东南夷上流血过多，生活过于趋向享乐的结果。——作者补注

第二次是用作手工业的器具；

第三次是用作武器。

用作武器的第三次进化是自西汉以后才完成的。证明本来很多，我们在这儿只消引出江淹的«铜剑赞»的序文就够了。

“古者以铜为兵。春秋迄于战国，战国迄于秦时，攻争纷乱，兵革互兴，铜既不克给，故以铁足之。铸铜既难，求铁甚易，故铜兵转少，铁兵转多。二汉之世，既见其微。”

这是很重要的一段文献而且也是很正确的。铁兵的发生是在春秋末年，发生在长江一带的淮夷民族。北方的汉民族只用来做工具。«国语»上有管子的一句话：

“美金以铸剑戟，试诸狗马；恶金以铸鉏夷斤斸，试诸壤土。”①

这所谓美金便是铜，所谓恶金便是铁。«管子»的«海王篇»上也说：

“今铁官之数曰：一女必有一鍼一刀，……耕者必有一耒一耜一铫，……行服连轺輂者必有一斤一锯一锥一凿。”

这至少是证明当时的铁已经用到手工业上了。«管子»本来不必是管仲自己做的书，但那书当得是齐国的国史。我们从那文字的古朴、繁复、并无假托的必要上看来，大约它总不会是后人的伪托。

铁要锻炼到能够制鍼、制刀、制斤、制锯，那是要有相当的

① «国语·齐语»。

冶金术的进步的，所以在铁能炼为钢铁应用到手工业之前，必有一个长时期的应用铣铁或者毛铁的时代。

周代的《考工记》上说："攻金之工六：筑、冶、凫、栗、段、桃。""段氏为鏄器。"除这段氏以外，其他的五氏所做的削、杀矢、剑、钟、升斗等都说明是青铜器，只有这段氏所做的鏄器——就是耕器——没有说明是用甚么金属。关于段氏的那一节文章可惜又残阙了，我们虽然得不出一个坚决的结论，但从那"段"字可以引伸出"铁"的意义看来，那所做的鏄器一定是"铁器"。

段字，《说文注》 曰 "椎物也"。案此乃锻之省。"锻小冶也"，虽未明言冶铁，但铁以外之金属则无须乎椎炼。

又《大雅》的《公刘篇》有"取厉取锻，止基乃理"的两句。厉是石器，锻，《毛传》训石，《郑笺》谓"石所以为锻质"，则是铁矿之意。这儿正表现着取石器和铁器来大兴土木，开辟疆土。《公刘》这诗是周初的文字，所以我们可以断言，在周初的时候铁的耕器是发现了①。

就因为有这铁器的发现，所以在周初便急剧地把农业发达了起来。《诗经》上专门关于农业的诗便有《豳风》、《豳雅》、《豳颂》，从牧畜社会的经济组织一变而为农业的黄金时代。周室的乃至中国的所谓"文明"、"文物"，也骤然地焕发起来了。

周室有那样发达的农业，所以它终竟把殷室吞灭了，而且完成了一个新的社会。

---

① 《公刘》一诗所叙的虽然是周初传说，但并不是周初作品。锻字解为铁矿是很勉强的。这一断案，根据十分薄弱。——作者补注

那所完成了新的社会是甚么呢？我们在《书经》、《诗经》里面不可以看见它使用着多量的奴隶来大兴土木，开辟土地，供徭役征战吗？

《周书》的十八篇中(自《牧誓》至《文侯之命》的十八篇)有八篇便是专门对付殷人说的话(本文中所称《尚书》系据今文的二十九篇)，我们看那周公骂殷人是“蠢殷”、“庶殷”，或者说“殷之顽民”，而且把那些“庶殷”征发来作洛邑，用种种严厉的话去恫喝他们，那不完全是表示着把被征服了的民族当成奴隶使用吗？①

本来当时的阶级的构成是分成“君子”和“小人”的，“君子”又叫作“百姓”，便是当时的贵族；“小人”又叫作“民”“庶民”“黎民”“群黎”，实际就是当时的奴隶。他们在平时做农夫、百工，在战时就当兵、当伕。这在《大雅》和《小雅》的各诗中，叙述得最为明白，并且如象：

“周餘黎民，靡有孑遗。”(《云汉》)

“民靡有黎，具祸以烬。”(《桑柔》)

我们从这些话上看来，可以知道当时的奴隶是怎样受着虐待了。

一方面在族内使用着奴隶，另一方面便向四方八面的异民族进攻。周初的局面被后人粉饰出来虽然很象一个极盛的

---

① 《左氏》定四年《传》言：“分鲁公以……殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏。分康叔以……殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏。”此明言以殷人为奴。此外锡臣仆民人之事于周代彝铭中甚多。详见《周代彝铭中的社会史观》。——作者补注

封建时代，但那全盘是虚伪。我们由最可靠的信史——《诗经》——可以考查得的，直到周宣王时，汉民族都只仅仅蹋居在黄河流域的中部，当时四方八面都还是比较落后的牧畜民族。例如，南方的长江流域便有荆蛮、淮夷、徐戎，西方的有犬戎，北方的有蛮貊、狄人、玁狁，山东一带还有所谓莱夷、嵎夷。所以事实上它还是被四围的氏族社会的民族围绕着的比较早进步了的一个奴隶制的社会。

四　周代以来至最近时代之概观

奴隶制在周穆王末年便渐渐地衰落下来了。《书经》上周穆王所做的《吕刑》①，便设出了以钱赎罪的制度，这换一句话说，就是奴隶的解放的表现。

奴隶在开垦一切的荒土中，在使用为兵士向四方征服中，逐渐地得到自行制造私产的机会，所以奴隶也富庶到有钱来可以买贿刑戮，这是很重要的一个关键。

奴隶在经济上已经逐渐地得到解放，但在政治法律上仍然没有得到解放，这必然地要激起一个社会革命中的插话的政治革命。

这个革命便表现在周厉王的十二年。那时候首都起了暴动，庶民起来把厉王赶跑了，还围着他的王宫，要杀他的儿子宣王，是召公把自己的儿子拿出来替了死。周厉王跑了之后，

① 《吕刑》作于周穆王末年的旧说是不可靠的，这应该是春秋时代吕国的刑书。说详《十批判书·古代研究的自我批判》。——作者补注

一般的人去欢迎共伯和来做皇帝，他做了十四年的皇帝，但终竟被复辟派的周召二公把他推翻了。

这次的革命可以说是中国有史后的第一次的平民暴动。在当时的激烈情形，想来总不会是亚于法兰西的巴黎暴动，和苏俄的十月革命的。虽然那只在历史上留着一个失败了的插话式的痕迹，但周室的乃至中国的奴隶制是从那时在形式上被推翻了。从那时候起中国的历史上便起了一个很长久的变乱，社会的阶层、民族的分配、政治的组织、意识的反映，都起了一个天翻地覆的变更。奴隶主人的周室完全失掉了它的宗主权威。在东周前后从《诗经》中可以看出多数"变风""变雅"的制作，那实质上是表明着当时的经济基础的变革，社会关系的动摇，革命思想的勃发。

那时候有"富人"阶级发生了出来。所谓"择三有事，亶侯多藏"①——只要是有钱的人便可以作三卿了。有所谓"如贾三倍，君子是识"②——商贾那样贱民的职业，贵族的"君子"也经营起来了。这些虽是很简短的文字，实际却道破了当时的社会变革的机缄。东周以后，我们看，如象管仲起于罪隶，甯戚起于牧竖，百里奚起于乞丐，商人的弦高竟能干预军国大事，不便是事实上的证明吗？世卿制逐渐废除，白衣可以为卿相，这在奴隶制是绝对没有的。(虽然古时也有伊尹、傅说、姜太公等起于微贱的传说，但那只是传说，伊尹是空桑中生出的神人，傅说是列星，我们特别要注意的是周室本姓姜，姜太公

---

① 《诗经·小雅·十月之交》。

② 《诗经·大雅·瞻卬》。

也不过是周室的一个支姓的酋长。)

事实上周室东迁以后，中国的社会才由奴隶制逐渐转入了真正的封建制。从那时以后在农业方面中国才有地主和农夫的对立产生，工商业方面也才有师傅和徒弟的对立出现。春秋的五伯，战国的七雄，要那些才是真正的封建诸侯。

后来在秦统一了天下以后，在名目上虽然是废封建而为郡县，其实中国的封建制度一直到最近百年都是很岿然的存在着的。

我们不要为文字所局限了。周室在古时虽号称为封建，但事实上在周官有“乡”、“遂”、“县”、“鄙”之分，并不是全无郡县。秦以后虽然号称为郡县制，但汉有诸王，唐有藩镇，明初有诸王，清初有三藩及年羹尧，就是一般的行省总督，都号称为“封疆天子”，依然还是封建制。到了现在，假使要说中国的封建社会在秦时就崩溃了，那简直是不可救药的错误。

由奴隶社会变成封建社会的这个变革，中国的古人也早就认识着的。那用古代的话来表示时便是“由王而伯”。这个转机是在东迁以后。从那时候一直到最近百年，中国尽管在改朝换代，但是生产的方法没有发生过变革，所以社会的组织依然是旧态依然，沉滞了差不多将近二千年的光景。

历代的改朝换代本来都是人民的抗争。特别鲜明的不是秦朝的灭亡吗？

秦始皇不愧是中国社会史上完成了封建制的元勋，他把天下统一了，把铜制的兵器都没收了来做了十二个巨大的铜人。他以为天下可以从此无事，秦家的江山可以传至千世万

世，然而那料得他敌不过的乃是人民，人民手中的锄头！

在当时的兵器本来是铜做的，而耕器的锄头之类却是铁器，这在上面已经说过。陈涉、吴广以铁的锄头举事，这是等于以铁器去征服铜器时代的秦兵。所以一些的农民、佚徒、亡人、奴产子，终竟把秦朝的大兵大将克服了。这不是很有趣味的一个插话吗！

不过革命一次便受欺骗一次。奴隶革命一成功，狡黠者立刻又变成新的支配阶级。尽管一部二十四史成为流血革命的惨史，然而封建制度的经济组织和政治组织依然无恙。

重要的原因是什么？

一句话归总：是没有蒸汽机的发明！

然而发明了蒸汽机的"洋鬼子"终竟跑来了。尽管是怎样坚固的万里长城受不住资本主义的大炮的轰击。几千年僵定了的社会又起了天翻地覆的动摇，被人视为"睡狮"的老大帝国成为被万人宰割的肥猪。首先与资本势力接近的南方，也就不能不早受传染；在一八五〇年公然有打着天父天兄的旗帜的洪、杨革命出现了。

太平天国的革命，那使马克思高喊着在中国的万里长城上已经打着：

"中华共和国——自由、平等、博爱"

的招牌的，那虽然是归了失败，但一九一一年的革命，依然是由南方的市民阶级所领导的革命，终竟把中华民国的招牌打出来了。黄色的大龙旗不能不变成五条颜色的外国式的旗帜，皇帝变为了大总统，参议院、众议院也成立了起来，数千年

的老大帝国公然也就一变而为最新式的“民主立宪”的国家。虽然那以后还不免有好几次的剧烈的动摇，然而资本制革命的形式总算是具备了。

中国的市民阶级算也赶到了这步“由伯而大总统”的田地。但世界资本主义的进展已经达到了最后的阶段，它已经把那国家的形式打破成国际的形式，把地方的形式打破成世界的形式；因而从前一国一地方的自然发生的社会革命也发展成为最后阶段的世界革命的形式了。所以中国的市民阶级尽管是怎样追赶，但资本帝国主义等不及他们把自己的产业扶植起来，已经把百分之九十以上的国民化成了一个全无产者。

电气是已经早传到了中国来的，“由大总统而委员长”的革命不是早就在酝酿之中了吗？

五　中国社会之概览

好了，我好象坐起飞机的一样把中国三千年的历史展望了一次，我的结论可以归纳成下面的一个表式：

中国社会之历史的发达阶段

(时　代)	(社会形态)	(组织成分)	(阶级性)
(一)西周以前	原始公社制……	氏族社会……	无阶级
(二)西周时代	奴隶制	王侯百姓——庶民 (贵族)　(臣仆)	身分的阶级
(三)春秋以后	封建制	官僚——人民 地主——农夫 师傅——徒弟	
(四)最近百年	资本制	帝国主义—弱小民族 资本家—无产者	最后形态的阶级对立

所以中国的社会也算经过了三次的社会革命，和这三次的社会革命相应的也就有三次的文化革命的时期。我现在就只提出一个暗示，也简单的列表在下边罢。

中国社会的革命

	（性　质）	（时　期）	（文化的反映）
第一次	奴隶制的革命	殷周之际	卜辞及金文
第二次	封建制的革命	周秦之际	儒道墨诸家
第三次	资本制的革命	清代末年	科学的输入

一九二八年十月二十八日

〔后案〕 以石器、铜器、铁器划分时代，作为先史考古学上的文化的三期，以一八三二年创始于丹麦的学者通牟森氏（C. J. Thomsen），但这和古代社会进展不一定相符合。

在中国，铁的发现当在春秋年代，当以铁器作为促进奴隶社会向封建社会转变的媒介。

殷代与西周在生产方式与文化水准上并无多大区别。殷代确已使用“众人”作大规模之农耕。原始公社的破坏当在殷代以前。

一九四七年三月二十二日晨

第一篇　《周易》时代的社会生活

发　　端

《周易》是一座神秘的殿堂。

因为它自己是一些神秘的砖块——八卦——所砌成，同时又加以后人的三圣四圣的几尊偶像的塑造，于是这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。

神秘作为神秘而盲目地赞仰或规避都是所以神秘其神秘。

神秘最怕太阳，神秘最怕觌面。

把金字塔打开，你可以看见那里只是一些泰古时代的木乃伊的尸骸。

第一章　《周易》时代的社会生活

《周易》相传是三圣的秘籍，就是伏羲画卦，文王重卦，周公作爻辞。更加上孔子的“十翼”便成为四圣，或者把周公挤掉，仍保存三圣的名目。

伏羲画卦在《易传》上本来是有明文的——“古者包犧氏之王天下也……于是始作八卦。”但这明明是神话性的传说。

八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。

古人数字的观念以三为最多，三为最神秘(三光、三才、三纲、三宝、三元、三品、三官大帝、三身、三世、三位一体、三种神器等等)。由一阴一阳的一划错综重叠而成三，刚好可以得出八种不同的方式。这和«洛书»的由一二三四五六七八九配合而成魔术方乘一样。这种偶然的发现，而且十二分的凑巧，在古人看来是怎样的神奇，怎样的神秘哟！于是乎«河图»、«洛书»的传说便一样地生了出来。八卦就这样得着二重的秘密性：一重是生殖器的秘密，二重是数学的秘密。

数学的程度渐渐进化，晓得三三相重，八八更可以得六十四种不同的方式了，于是乎数学的秘密更加浓重起来；一百九十二片的长砖(阳爻)和三百八十四片的短砖(阴爻)①便一片一片地都发出神秘的声音，神秘的天启来了。这便是重卦，这便是系辞，这便是«周易»之所以产生。它的父亲是偶然的凑巧，它的母亲是有意的附会。它的祖父不消说是蒙昧的无知。

但这重卦的，系辞的，究竟是甚么人，这在作«易传»的人已经是不明白的。

"«易»之兴也其于中古乎？作«易»者其有忧患乎？"

(«系辞下传»)

"«易»之兴也其当殷之末世周之盛德耶？当文王与

① 六十四卦，卦各六爻，共三百八十四爻，阴阳各半，阴爻是分而为二的，故此戏称为一百九十二片长砖，三百八十四片短砖。——作者注

纣之事耶？”(同上)

象这样关于《易》的作者与时代，一问再问地不敢决定下去，这是很慎重的，而且这些很慎重的质疑我们还可以看出是有相当的根据。便是在经文的《爻辞》里有几个可以作为史实的根据：

“帝乙归妹”(《泰》六五、《归妹》六五)

关于帝乙，其认为历史上的人物者有两说。《子夏传》、《京房易传》、《后汉书·荀爽传》均以为成汤，虞翻以为纣父。《左传》哀公九年晋赵鞅筮得《泰》之六五，言“微子帝乙之元子也”，此其证。《书·多士》有“自成汤至于帝乙”文，成汤与帝乙显然两人。

“高宗伐鬼方，三年克之”(《既济》九三)

高宗，古人多以为武丁，李道平以为武乙，引今本《竹书》“武乙三十五年周公季历伐西落鬼戎”为证(见《湖北丛书》李著《周易纂疏》)，(案)王国维《古本竹书纪年辑校》言此文出自《后汉书·西羌传注》所引，鬼戎下尚有“俘二十翟王”五字为今本所无。

“王用享于岐山”(《升》六四)

岐山如系周之岐山，则周室称王当在文王以后。

“箕子之明夷”(《明夷》六五)

但箕子或作“荄滋”。刘向云今《易》箕子为“荄滋”。邹湛云荀爽训箕为荄，训子为滋(俱见《释文》)。是汉时人连这最可靠的史实都有怀疑者。

以上四种事实，如帝乙果为纣父，高宗果为武乙，则皆在

殷周之际。有这种种根据，所以《易传》的作者很慎重地发出那“其当殷之末世周之盛德”的疑问。更因为箕子是纣之诸父，《洪范》是由他传衍出来，他在中国的思想史上应该也有一个相当的地位。《周易》之作，论理可以与他同时，所以把范围更缩小了一层而疑是“当文王与纣之事”。但是对于作者的问题依旧不敢武断，而后人却公然把它武断下去了。

后人要使儒教增加神秘性，要使儒教的典籍增加神秘性，要使典籍中已经够神秘的《易经》更增加神秘性，所以不能不更抬些偶像来装饰。《易传》已经称为孔子做的了，那被传的《易经》当然不能不成于圣人——占卜是圣人做的，所以乌龟便成为神物，“不如归去”是诗人所想象的，所以杜鹃便成为古代帝王的灵魂。倒推上去，所称述的文王、周公也不过和乌龟、杜鹃一样。冢中枯骨本无鬼，是人造了一个鬼在枯骨里面。

我们再看这文王、周公是怎样产生出来的。

重卦之说并不限于文王，此外还有主张伏羲、神农或者夏禹的人。

（一）伏羲说

“八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。”（《淮南子·要略训》）

（二）神农说

“包犧因燧皇之图而制八卦，神农演之为六十四卦。”（《魏志·高贵乡公纪》：《易》博士淳于俊说）

（三）夏禹说

“郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁

等以为文王重卦。”(孔颖达《周易正义序》)

“三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。”(《周礼·春官·大卜》)(《连山》相传是夏《易》，但有人以为神农，此处或许就是神农说与夏禹说的根据。)

(四) 周文王说

“伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻。”(《史记·日者列传》)

“说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四爻。”(《论衡·正说》)

“宓犧氏之作《易》也……经以八卦，文王附六爻。”(《汉书·扬雄传》)

象这样一个问题便有四个解答，我们可以知道每个解答都是不大可靠的。伏羲、神农、夏禹都是传说上的人，我们可以不用说。我们专来看这盖然性较多的文王。

主张文王重卦的都是汉人，在他们以前并没有何种根据。唯一的根据，怕依然是《易传》。因为《易传》上有一个“其当文王与纣之事”的推测，又有一个“作《易》者其有忧患乎”的质疑，于是他们便更进一步的肯定下去。文王而有忧患，当然是因在羑里的时候，于是便是“文王拘而作《周易》”了。羑里《史记》作牖里。文王重卦之说固定以后，《易·坎》六四的“纳约自牖”一句，公然也就成为文王的监狱了。这牵强的程度是怎样的可笑呢？

再来说周公。

《正义序》上说：马融、陆绩等说“卦辞文王，爻辞周公”。更后的，连卦辞也说是文王做的了。重卦说都不可靠，这当然更不可靠。周公呢？大约自《左传》上得来。

“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”(《左传》昭二年)

这不必就是周公作《易象》的证据。本来《左传》自身与其认为史乘，毋宁认为小说。但这儿的见《易象》而赞美周公与周室，可以说是赞美他们晓得神道设教，或者是晓得提倡文化——因为宗教神话就是当时的文化。所以我们照文字解释，也不能就确实生出周公作《易象》的断案来。但是后人终于把它断定下去了。

周公是多材多艺的。他是孔二先生所时常“梦见”的圣人，而且又稍稍后于箕子，又有韩宣子那句话作根据，于是乎神殿中的三尊神像便完全塑造成器了。

但最奇特的是那样心醉周公、相传是《易传》作者的孔二先生，在《易传》中却没有提及周公一个字。这大约是孔老二的疏忽罢。

第一节 生活的基础

《易经》是古代卜筮的底本，就跟我们现代的各种神祠佛寺的灵签符咒一样，它的作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代。全体六十四卦，三百八十四爻。卦有卦辞，爻有爻辞，合乾卦的用九，坤卦的用六，一共有四百五十项文句。

这些文句除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。让《易经》自己来讲《易经》，揭去后人所加上的一切神秘的衣裳，我们可以看出那是怎样的一个原始人在作裸体跳舞。

一 渔 猎

"即鹿无虞，惟入于林中。"(《屯》六三)

"田有禽，利执言。"(《师》六五)

"王用三驱，失前禽。"(《比》九五)

"履虎尾，不咥人。"(《履》彖辞)①

"噬乾胏，得金矢。"(《噬嗑》九四)

"噬乾肉，得黄金。"(同上六五)

肉中得矢当然是从畋猎得来，黄金当即金矢，此处所谓金即是铜。铁的发现一般在铜后，全经中并无铁字。

"贯鱼，以宫人宠。"(《剥》六五)②

"良马逐。"(《大畜》九三)

"虎视眈眈，其欲逐逐。"(《颐》六四)③

---

① 此疑死虎，故列入此项。——作者注

② 宫人当即家人，《困》六三："困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。"宫不一定是王宫。——作者注

③ 此项现象不是人猎虎，便是虎猎人，原始时代的人原是为猛兽所猎的。——作者注

"田无禽。"(《恒》九四)

"明夷于南狩，得其大首。"(《明夷》九三)

"田获三狐，得黄矢。"(《解》九二)①

"公用射隼于高墉之上，获之。"(《解》上六)

"包(庖)有鱼。"(《姤》九二)

"包无鱼。"(《姤》九四)

"井谷射鲋。"(《井》九二)

"雉膏不食。"(《鼎》九三)

"鸿渐于磐，饮食衎衎。"(《渐》六二)

"鸿渐于木，或得其桷。"(《渐》六四)

"鸿渐于陆，其羽可用为仪。"(《渐》上九)

"射雉，一矢亡。"(《旅》六五)

"田获三品。"(《巽》六四)

"公弋，取彼在穴。"(《小过》六五)

象这样可以列于渔猎一项的文句最多，然猎者每言王公出马，而猎具又用着良马之类，所猎多系禽鱼狐鹿，绝少猛兽，可知渔猎已成游乐化，而牧畜已久经发明。惟此有可注意之事项：

猎具系弓矢，矢是黄色的金属，当时还是铜器时代。

无网罟之类的文字，这与后列耕植一项相印证，疑是桑麻之业尚未发达的原故。(《大壮》九三"小人用壮，君子用罔"的罔字可训作网，此条存疑。)

---

① 黄矢即金矢，为铜所制。——作者注

一 二 牧 畜

"或系之牛，行人之得，邑人之灾。"(《无妄》六三)

"童牛之牿。"(《大畜》六四)

"豶豕之牙。"(《大畜》六五)①

"畜牝牛。"(《离》彖辞)

"羝羊触藩，羸其角。"(《大壮》九三)

"藩决不羸，壮于大舆之輹。"(《大壮》九四)

"丧羊于易。"(《大壮》六五)②

"羝羊触藩，不能退，不能遂。"(《大壮》上六)

"康侯用锡马蕃庶，昼日三接。"(《晋》彖辞)

"丧马勿逐，自复。"(《睽》初九)

"见豕负涂。"(《睽《上九)

"牵羊悔亡。"(《夬》九四)

"系于金柅，……羸豕孚蹢躅。"(《姤》初六)

"女承筐，……士刲羊，……"(《归妹》上六)

"丧牛于易。"(《旅》上九)

"月几望，马匹亡。"(《中孚》六四)

此外尚有不少的马牛豕羊等字样，但奇异的是寻不出犬字。又"旧井无禽"(《井》初六)"翰音登于天"(《中孚》上九)当即是鸡，经中无鸡字明文。

---

① 李道平以为豶豕即幼豕(据《尔雅》)，牙同杙。——作者注

② 易是疆埸，《释文》云："陆作埸，谓埸坛也。"近人则说为有易，"丧牛于易"亦同，以王亥故事解之。——作者注

三　商旅（交通）

“旅即次，怀其资，得童仆。”（《旅》六二）

“旅焚其次，丧其童仆。”（《旅》九三）

“亿丧贝。”（《震》六二）

亿同《论语》“亿则屡中”①。

这些当然是商贾的起源，从这些文句中可以得到几个注意：（一）当时的商贾还多是行商；（二）童仆是商品之一种，当然是人身买卖；（三）资贝是当时的货币，资字亦从贝，金属的货币还未产生。

商贾既是行商，那交通是很重要的，交通的工具是用马牛车舆。例如“乘马班如”（《屯》），“大车以载有攸往”（《大有》九二），“见舆曳，其牛掣”（《睽》六三）之类，但奇异的是没有舟楫的文字。经文中“涉大川”字样或利或不利凡十二见，这可见涉的重要，但涉的工具没有一处说及，而从反面来说：

“包荒，用冯河。”（《泰》九二）

“过涉，灭顶，凶。”（《大过》上六）

“曳其轮，濡其尾。”（《既济》初九）

“濡其首，厉。”（《既济》上六）

这是证明涉不用舟楫，好象是全凭游泳，或用葫芦（包荒）或用牛车。由此我们可以揣想到舟楫在当时尚未发明——至少是尚未发达——所以涉川的事才看得那么重要。

① 《论语·先进》。

四 耕 种

“不耕获，不菑畬。”（《无妄》六二）

关于耕种，全经中就只有这一句。此外关于耕种的器具找不出一个字来，关于五谷的名目也找不出一个字来，有四五处田字：

“见龙在田。”（《乾》九二）

“田有禽。”（《师》六五）

“田无禽。”（《恒》九四）

“田获三狐。”（《解》九二）

“田获三品。”（《巽》六四）

但没有一处是和耕种有关系的。

此外：

“其亡其亡，系于苞桑。”（《否》九五）

“硕果不食。”（《剥》上九）

“以杞包瓜。”（《姤》九五）

这好象是种植，但也不能断定是野生，还是家产。

五 工艺（器用）

全经中寻不出一个工字，但是器用是不少的。

先从宫室来说，有门庭家屋庙宫户牖阶墉城藩床枕庐隍井穴等等字样。在这儿应该附带一个注意，便是当时穴居野处的习惯还未完全废掉，证据是：

“需于血，出自穴。”（《需》六四）

"入于穴，有不速之客三人来。"(《需》上六)

"来之坎坎，检且枕，入于坎窞。"(《坎》六三)①

"困于株木，入于幽谷。"(《困》初六)

"困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。"(《困》六三)

这明明是穴居和构巢等原始的习俗。原始家屋的进化一般是由平穴而竖坑而构巢而石累。倒推上去，我们可以知道那时候的门庭宫庙城墉等等决不能和现在的比拟，顶多是用一些石头砌成罢了。所以楼榭等字样绝对寻不出。

再说到衣履，有黄裳、鞶带、履、朱绂、赤绂、袂等字样。在这儿我们要注意，当时似乎还是游牧盛行的时候，后代的丝绵织物应该还未发达。衣履的材料除革木兽毛草索之外，很难想象。所以黄裳或许就是"黄牛之革"所裁成。如朱绂赤绂绝对不会如象后世注家所想象的甚么很堂皇的祭服。顶多怕只是染红了的头发或者马尾之类。绂，《礼记疏》引作韨，已从革。今本《乾凿度》更作茀。《既济》六二"妇丧其茀"，此茀字别本复作髴，作弗，作髢，荀爽更作绂。或训鬓发，或训头饰，干宝更以为马髴，与我所想象的，正不谋而同。

再说到纯粹的器用：

(一) 土器　缶…瓶…瓮…匕(?)…鼎(?)

(二) 石器　圭…玉铉…匕(?)…斧(?)

(三) 草器　徽…缰…繘

(四) 木器　车…舆…柅…机…枕…检…校

---

① 检今本作险，据郑康成，以为木在手为检，在首为枕。坎窞可知是竖坑。——作者注

（五）革器　鞶带…括囊…鼎耳革…鼓

（六）金器　金矢…金柅…金车…鼎（？）…簋（？）…簠（？）…黄耳金铉

这些分类有多少是出于想象，或按照后来的文字的偏从得来。但我们第一要知道现在的经文决不是古代的原文，这在中国文字中是经过几次翻译的。后人用自己惯用的文字去翻译古文，也就如我们用本国的文字去翻译外国文一样，多少是不能完全一致。譬如匕字原始人多用石器或者贝壳，后人多用土器，此处便不知是那一种。又譬如鼎也可以土，可以金，照“鼎玉铉”（《鼎》上九）一句来说，那或许是土器，假如是金，以玉为耳环一定是不能支持的。簋簠于古彝中均为金器，而后人文字从竹。

象以上所述关于宫室衣履器用有不少的名物，然而在全部的经文中找不出一处关于工艺的字样来。我们在这儿所得出的推论是：

（一）人类还在自给时代，工艺是人人所必为，还未成为独立的生活手段。

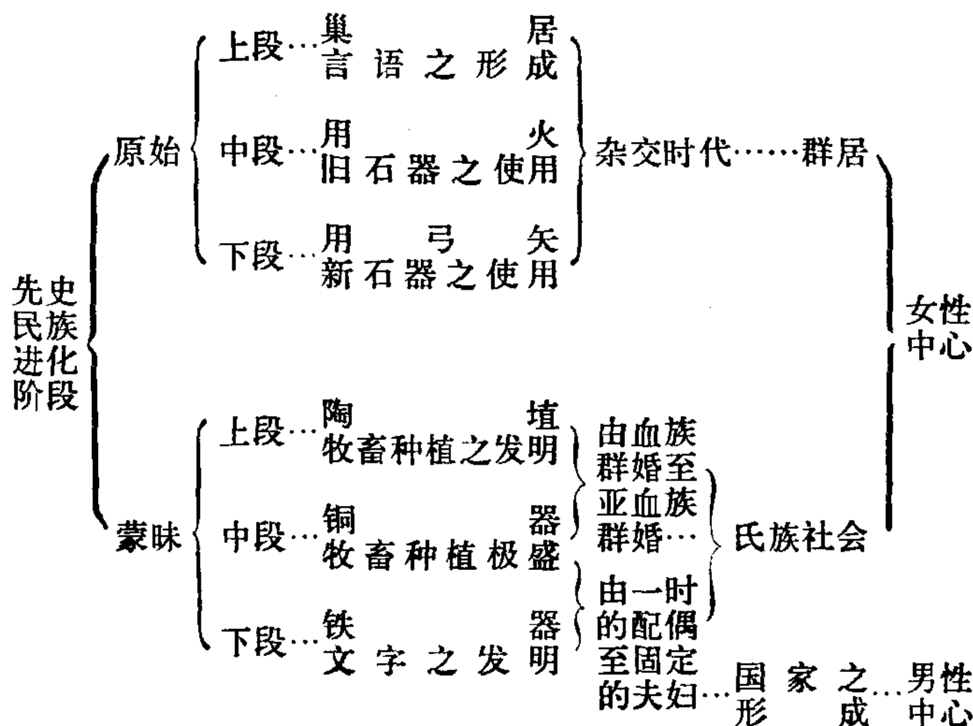
（二）这些工艺是让奴隶童仆专攻，不为君子（当时的贵族）所挂齿。

我看这两个推论是并行不悖的。

第二节　社会的结构

我们从上面所述的生活的基础看来，可以知道《周易》的时代是由牧畜转化到农业的时代，牧畜还是生活的基调，如农

业，如工业，如商业，才仅见一些儿萌芽①。据摩尔根古代社会的研究，先史民族之进化阶段可表列如次：



（亚血族群婚在今一些民族犹有此风俗，即是同母兄弟与异母姊妹共婚，在中国史上如娥皇、女英共舜，舜与象复共娥皇、女英，便是最好的范例。）

《周易》时代该当于蒙昧时代之中下段，铁器虽无明证，而文字则确已发明。故当时社会，当呈一变革之现象。

① 《周易》是战国前半馯臂子弓所作，请参看《周易之制作时代》（收在《青铜时代》里面）。卦爻辞多采自殷、周资料，成语、故事、民歌等均有之；其时代极为复杂，有极原始的地方，也有极进步的地方。制作时代得以确定，这复杂的情形始可迎刃而解。故在这儿我们要有一个明白的认识：《周易》所用的资料有的虽然远在殷商时代，而整个的思想过程是战国年间的产物。本篇在思想分析上无甚错误，只是时代的看法须改正。——作者补注

一 家族关系

在《易经》中群婚的遗习无可考见，惟偶婚的痕迹则俨然存在。

“舆说辐，夫妻反目。”（《小畜》九三）

“枯杨生稊，老夫得其女妻。”（《大过》九二）

“枯杨生华，老妇得其士夫。”（《大过》九五）

“睽孤，遇元夫。”（《睽》九四）

“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。”（《渐》九三）

这些都好象是一时的一夫一妻。这偶婚的遗习我们从母系制度的残存还可以得到旁证。

（甲）男子出嫁

“屯如，邅如，乘马班如：匪寇，婚媾。”（《屯》六二）

“乘马班如，求婚媾。”（《屯》六四）

“贲如，皤如，白马翰如：匪寇，婚媾。”（《贲》六四）

“先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”（《睽》上九）

这骑在马上挟着弓矢纠纠昂昂而来的当然是男子，起初还以为他是为抢劫而来，后来才知道是来求婚媾。这显然是女子重于男子。母系制度的残存此其证一。

（乙）女酋长的存在

母系制度的社会，酋长多是女性。《晋》六二：“晋如，愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。”这王母二字并不是祖母，也不是王与母，更不是所谓西王母，应该就是女酋长。母系制度的残存此其证二。

（丙）除这残存的母系制度之外，当时的家族制度确已向父系推移。例如：

（1）男子可以娶妻并且蓄妾

"纳妇吉。"（《蒙》九二）

"勿用取女，见金夫，不有躬。"（《蒙》六三）

"既雨既处，尚德载妇。"（小畜《上九》）

"咸亨利贞，取女吉。"（《咸》彖辞）

"姤女壮，勿用取女。"（《姤》彖辞）

"得妾，以其子。"（《鼎》初六）

（2）女子可以出嫁并且媵嫁

"渐女归吉。"（《渐》彖辞）

"帝乙归妹，以祉元吉。"（《泰》六五）

"归妹以娣。"（《归妹》初九）

"归妹以须，反归以娣。"（同上六三）

"归妹愆期，迟归有时。"（同上九四）

"帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。"（同上六五）

（3）子可以承家

"子克家。"（《蒙》九二）

"幹父之蛊，有子，考无咎。"（《蛊》初六）

"得妾，以其子。"（《鼎》初六）

二　政治组织

生产日渐发达，私有财产权已经成立，同时为保护这私有财产权的安定，便不能不有刑政的发生。当时政治组织有下

列的各种阶段：

（甲）天子

“公用享于天子。”(《大有》九三)

（乙）王公——大君——国君

“大君有命开国承家。”(《师》上六)(其他《履》六三、《临》六五，凡二见。)

“王假有家。”(《家人》九五)(假同格，至也。)

“告公从，利用为依迁国。”(《益》六四)

“观国之光，利用宾于王。”(《观》六四)

“用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”(《复》上六)

（丙）侯

“利建侯。”(《屯》彖辞及初九)

“利建侯行师。”(《豫》彖辞)

“不事王侯，高尚其事(志)。”(《蛊》上九)

“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”(《晋》彖辞)

（丁）武人——师

“武人为于大君。”(《履》六三)

“利武人之贞。”(《巽》初六)

“师出以律。”(《师》初六)

（戊）臣官

“王臣蹇蹇，匪躬之故。”(《蹇》六二)

“官有渝，贞吉，出门交有功。”(《随》初九)(官或作管，或作馆。)

（己）史巫

“巽在床下，用史巫纷若。”（《巽》九二）

以上是当时的政治上的位阶，国家的雏形是约略具备了，但是我们要知道那仅是雏形，那和氏族社会相隔并不甚远。

所谓“王假有家”，“王假有庙”（《萃》象辞），这是表明王的职掌是管家政和祭祀的。所谓“利建侯行师”，“康侯用锡马蕃庶”，这是表明侯的职掌是管军政和战争的。所谓“不事王侯，高尚其志”，王侯的连文正表明王与侯的对立。侯而且是临时设置，因为在经文五处侯字之中三处都称“建侯”。这样的关系正刚刚表明王是酋长而侯是军长。

我们中国古时候的所谓国，其实仅仅是一个大宗或小宗，所以动辄便称万国万邦。《易经》中的所谓国，当然也不外是这样了。

所谓王所谓侯不外是些大宗或小宗的酋长军长，所谓天子所谓帝当然也不外是一个大族的最高头目。假使容许我们更大胆地驰骋我们的想象，那末《同人》一卦中的所谓“同人于野……同人于门……同人于宗……同人于郊”，恐怕就是当时的评议会。《序卦》传里说，“与人同者物必归焉，故受之以大有”；我们要说这就是选举酋长，并不算是怎么悖谬的。大概宗法社会的人有大事必相聚会。他们的大事是些甚么呢？不外是战争和享祀。

“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”（《同人》九五）

这是聚集着在关心战事的情景，起初大约是听见消息不好，所以先号咷；后来战争又胜利了，所以又后笑。《萃卦》初

六的"有孚不终,乃乱乃萃,若号,一握为笑",怕也就是这个同样情景罢。

萃也是聚会。"萃亨。王假有庙,……用大牲。…利用禴。…萃如嗟如,…齎咨涕洟。"——这分明为享祀而聚会的。

"利见大人…萃有位"——或许也是选举酋长或军长。

三　行　政　事　项

政治机关已经有了,我们且看它做些甚么事情?

第一　享祀

"拘系之,乃从维之,王用享于西山。"(《随》上六)

"盥而不荐,有孚颙若。"(《观》彖辞)

"二簋,可用享。"(《损》彖辞)

"王用享于帝。"(《益》六二)

"王假有庙,…用大牲。"(《萃》彖辞)

"孚乃利用禴。"(《萃》六二及《升》九二,凡两见)

"王用享于岐山。"(《升》六四)

"劓刖,困于赤绂,乃徐有说,利用祭祀。"(《困》九五)

"震来虩虩,笑言哑哑,震惊百里,不丧匕鬯。"(《震》彖辞)

"王假有庙。"(《萃》彖辞)

"东邻杀牛,不如西邻之禴祭。"(《既济》九五)

以上十二处很明显地是表示着享祀的,这可见享祀的重要。其次十二处中有五处便明明表示着王字,这可见王在一国中便是教主。还有,我们看《随》的上六和《困》的九五,在当

时好象还有人牲供祭的习俗存在。这些人牲是从甚么地方来的呢？不消说是由战争得来的俘虏。《随》的六二“系小子，失丈夫”，六三“系丈夫，失小子”，这所系的分明是人，不是牛，不是羊，也不是豕。九四“随有获……有孚在道”，孚字或许怕就是俘字罢（案古金文俘字均作孚）。——从《萃》的六二和《升》的九二看起来，觉得一点也不牵强。所以所拘系的“之”，所从维的“之”，不是上文的小子便是丈夫。

第二　战争

战争在原始人的生活上是很重要的，这是谁也可以想象得到。《易经》中战争的文字之多，实在任何的事项之上。

“不利为寇，利御寇。”(《蒙》上九)

“需于泥，致寇至。”(《需》九三)

“师出以律，否臧，凶。”(《师》初六)

“在师中，……王三锡命。”(《师》九二)

“师或舆尸。”(《师》六三)

“师左次。”(《师》六四)

“长子帅师，弟子舆尸。”(《师》六五)

“有孚挛如，富以其邻。”(《小畜》九五)

“不富以其邻，不戒以孚。”(《泰》六四)

“城复于隍，勿用师。”(《泰》上六)

“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”(《同人》九三)

“乘其墉，弗克攻。”(《同人》九四)

“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”(《同人》九五)

“不富以其邻，利用侵伐，无不利。”(《谦》六五)

“利用行师，征邑国。”（《谦》上六）

“利建侯行师。”（《豫》彖辞）

“迷复凶有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”（《复》上六）

“王用出征，有嘉折首，获匪其醜。”（《离》上九）

“晋其角，维用伐邑。”（《晋》上九）

“负且乘，致寇至。”（《解》六三）

“扬于王庭，孚号，有厉告自邑，不利即戎。”（《夬》彖辞）

“壮于前趾，往不胜。”（《夬》初九）

“惕号，莫夜有戎。”（《夬》九二）

“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”（《中孚》六三）

“高宗伐鬼方，三年克之。”（《既济》九三）

“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”（《未济》九四）

此外还有不少的单独的征字（十四处），以及意义虽然很鲜明而不敢妄定的无数的孚字，（经文中的孚字凡三十三处，古人均一律训信，有些地方实在讲不通）。“匪寇婚媾”四字连文的寇字四处。

战争的机会这样的多，惟一的原因就是氏族共有财产的保卫。男子多作了武人，自然从事于生产的时候很少，便不能不用武人的力量去抢劫邻族的财产以富裕己族的私有。于是战争便成为物质生产上一项重要的工具。战争可以抢劫别族的牛马，可以抢劫别族的羊豕，可以抢劫别族的女人以为妻奴，可以抢劫别族的小子丈夫以为僮仆牺牲。由这样的结果

自然是武人专权，自然是男子和女子掉换了主从的地位，母系制度之所以逐渐破坏者以此。

“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶，武人为于大君。”(«履»六三)

本来是眇的公然睁开眼睛看起来，本来是跛的公然放开脚步走起来，本来是老虎皮，踏惯了它的尾巴的，公然是活老虎转过头咬起人来，本来是只有服从女王的武人公然篡起位来。由军长变成酋长，这是必然的路径。国家之所以成立者亦以此。

第三　赏罚

赏罚在当时已是有的，其权操之于政长：

“受兹介福，于其王母。”(«晋»六二)

“井渫不食，为我心恻，可用汲。王明，并受其福。”(«井»九三)

“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”(«未济»九四)

这是赏一方面的证据。

“鼎折足，覆公悚，其形渥(刑剭)。”(«鼎»九四)

这是罚一方面的证据。

关于赏的实际——就是怎样行赏赐福，——经文中没有说及。关于罚的方面倒有好几处。

“利用刑人，用说(脱)桎梏。”(«蒙»初六)

“拘系之，乃从维之，王用享于西山。”(«随»上六)

“噬嗑，利用狱。”(«噬嗑»彖辞)

“屦校灭趾。”(«噬嗑»初九)(校、木械枷械之类。)

“何(荷)校灭耳。”(《噬嗑》上九)

“系用徽纆,寘于丛棘。”(《坎》上六)

“见舆曳，其牛掣，其人天且劓。”(《睽》六三)(天、剠额也。)

“劓刖,困于赤绂,乃徐有说,利用祭祀。”(《困》九五)

“鼎折足,覆公餗,其刑剭。”(《鼎》九四)

从这上面看来,我们知道刑的工具有桎梏、徽纆、监狱(丛棘是自然监狱),肉刑有剠、劓、刖、剭。刑人的用途有二,一是做祭祀的人牲,二是做奴隶。战争既十分频繁,其必然的结果是生产的颓废与俘虏的增多。这增多了的俘虏最初大概只是作为牺牲便算了事的,但是人的生产价值老早发现了,结果是用到颓废了的生产上去，于是而奴隶制度便产生出来。奴隶便成为财产,成为可以买卖的商品。

四 阶 级

当时已经有国家刑政的成立,阶级在理论上是必然存在,而在事实上也公然存在。经文里面除上举政治上的位阶——天子王侯等之外,还有一般的抽象的社会上的阶级,那就是大人君子和小人。

(甲) 单举

大人……十一处。

君子……十三处。

小人………四处。

(乙) 对举

大人与小人对举……一处。

“包承，小人吉，大人否。”(《否》六二)

君子与小人对举……六处。

“童观，小人无咎，君子吝。”(《观》初六)

“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”(《剥》上九)

“好遯，君子吉，小人否。”(《遯》九四)

“小人用壮，君子用罔。”(《大壮》九三)

“君子维有解，吉，有孚于小人。”(《解》六五)

“君子豹变，小人革面。”(《革》上六)

全经中合计大人十二处，君子十九处，小人十一处。大人可以和小人对举，君子也可以和小人对举，而大人不曾和君子对举；但《革卦》九五“大人虎变”，上六“君子豹变”，虽不同《爻辞》而对举成文。虎强于豹，大约大人比君子还要强一点罢？

又小人单举的四处里面，有三处依然是对举的。

“大君有命开国承家，小人勿用。”(《师》上六)

“公用享于天子，小人弗克。”(《大有》九三)

“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”(《既济》九三)

这儿和小人对立的是大君，是公，是高宗。我们借此可以知道那时的大人君子就是王侯百官，小人就是一般的平民了。

当时阶级的结构大约是由下列的形式：

(一) 大人——天子……王侯

(二) 君子——武人……史巫(＝幽人〔?〕)

(三) 小人——邑人……行人(＝旅人〔?〕)

（四）刑人——臣妾……僮仆

大人君子是支配阶级，小人刑人是被支配阶级。

史巫大概是执掌当时的教育的，我们看《蒙卦》的彖辞：“匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。”当时的教育不消说只是教人迷信。

所谓“幽人”有两处：

“履道坦坦，幽人贞吉。”（《履》九二）

“眇能视，利幽人之贞。”（《归妹》九二）

这好象都是很有礼仪道德的君子，不一定就是史巫，或者是所谓“不事王侯高尚其志”的当时的知识分子罢？

邑人凡三见，行人一见，旅人一见。

邑人：

“不克讼，归而逋其邑人三百户。”（《讼》九二）

“王用三驱，失前禽，邑人不诫。”（《比》九五）

“或系之牛，行人之得，邑人之灾。”（《无妄》六三）

据第一项看来，邑人也是当时支配阶级的所有物（奴隶），所以在支配者出去争讼，失败了回来，便逃走了三百家。邑人和行人相对大约是土著的人。

行人或者就是旅人——“旅人先笑后号咷，丧牛于易”（《旅》上九），这和《无妄》的六三恰好相对仗，一边是得牛，一边是失牛。这或者是商旅，或者也怕是游牧人。

但是刑人是最可怜的。他根本是失去人的资格。他除本身受种种的肉刑之外，他的运命是被人“利用”为：

（一）牺牲——“劓刖……利用祭祀。”（《困》九五）

（二）牛马——“畜臣妾。”（《遯》九三）

（三）商品——“旅即次，怀其资，得童仆。”（《旅》六二）

第三节　精神的生产

产业由渔猎牧畜渐渐进化到农业的途中，生产日繁，原始的宗法社会一族一宗的统摄不能胜其烦琐，于是造产者有产的私有权便因以成立。私有权一成立，在同一的单位中自然不能不生出造产者与卫产者的分业出来，于是而国家的基础便因以确定。国家的基础是建设在阶级的对立上。那时的阶级国家显然是奴隶制的组织，支配者即为奴隶所有者。与这样的社会情形相应，自然也有它的意识上的表现。我们且从宗教、艺术、思想三方面来观察。

一　宗　教

因为自己的愚昧而且同时有意无意地还要愚民，原始人的思想必然是表现而为宗教，或者魔术，或者迷信。

《易经》全部就是一部宗教上的书，它是以魔术为脊骨，而以迷信为其全部的血肉的。

“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”（《颐》初九）

“或益之十朋之龟，弗克违。”（《损》六五、《益》六二）

“自天祐之，吉无不利。”（《大有》上九）

“用享于帝。”（《益》六二）

至上神的观念在当时是已经有了。八卦是天人之间的通路，龟便是在这通路上来往着的传宣使者。所有人的祈愿由

它衔告上天，所有天的豫兆由它昭示下民，一切的吉凶祸福都可前知；龟当然可以成灵而谁也不敢违背了。谁敢违背，那便是凶。

但是这上帝是从甚么地方产生出来的呢？

“公用享于天子。”(《大有》九三)

“幹父之蛊，有子，考无咎。”(《蛊》初六)

在原始时代起初是“人知有母而不知有父”的母系社会，由母系社会转化成父系社会，又才生出父子的关系来。所以在社会历史上，父是由子所产生的，就是先有子而后有父。

同样，天是天子所产生的，要先有天子而后有天。

天子因为要固定自己的权威，要固定自己父子相承的产业，所以才把自己的模型转化到天上，成为永恒不变的万事万物的支配者。他不称他做天兄天母，而要称他作天父，便是在父系社会成立以后，要使财产继承权神圣化的原故。于是乎天子有双重的父亲；而世界也就成了双重的世界。

一个人能够有两个亲生的父亲吗？

事实上一个人不能有两个亲生的父亲，所以世界也不能够是双重的世界。

上帝是天子产生的。上帝的意旨其实就是天子的意旨。吉凶祸福之权是操在天子手里的，结果就是服从我的便有好处，不服从我的便有灾害。这假手于龟卜蓍筮当然是再灵验也没有的了。

譬如有一个魔术师他利用一个假的梦游患者来预言，说你在今晚上就要死，他在晚上便来把你暗杀了。(从前看见过

一种表现派的电影名叫«瓜里瓜里博士»的，有这样的一场结构。)除你以外的人当然会以那梦游患者为真实，而含着无上的信仰和敬畏了。

上帝的骗局就是这样，龟卜的骗局就是这样。

上帝成立了，他是完全和人一样的，不消说他也要吃东西，而且他最喜欢吃牛肉。

上帝喜欢吃牛肉一层，我们知道他一定是牧畜时代产生出来的——假使上帝是产生在现代，那他一定会喜欢吃冰淇淩。

这贪吃的上帝不仅喜欢吃牛肉而且还喜欢吃人肉——“劓刖……利用祭祀”——这可证明当时的习俗至少离吃人肉还不远。

象这样的上帝，你看他是怎样的仁慈呢！

此外如“王用享于西山(或即岐山)”，是庶物崇拜的孑遗，“王假有庙”是祖先崇拜的表示。

庶物崇拜是自然发生的原始人的迷信。它的根据就是蒙昧。原始人对于一切自然均不明其所以然，只觉得万事万物都是灵异不可思议。男女的生殖器，自然现象的风云雷雨、山川草木，一切都好象有神明藏在里面。这是原始公社社会应有的观念。宇宙还是群神共有的时代，还不是一神私有的时代。

祖先崇拜的习俗一定在氏族财产发生以后。原始人连父的观念都是没有的，不消说更说不上祖先。“古之葬者厚衣之

以薪，葬之中野，不封不树；丧期无数”(«系辞下传»)——这分明是没有丝毫崇拜的痕迹。这种弃尸的风俗在作«易»当时好象还有些遗存，我们看«离卦»的九四“突如其来如，焚如，死如，弃如”，便是一个证据。

灵魂不灭的观念确立以后，世界化成了双重的世界：灵的世界和肉的世界。上帝永存的观念随着灵魂不灭的观念发生出来。幽明两界好象只隔着一层纸，宇宙是鬼和人共有的。有这样的鬼世界，所以中国人用不着天堂，用不着地狱。鬼是人的延长，权力可以长有，生命也可以长有。

二 艺 术

在«易经»中所能寻出的当时的艺术，有下列的几项：

（一）跳舞——“鸿渐于陆，其羽可用为仪。”(«渐»上九)

（二）装饰——“贲于丘园，束帛戋戋。”(«贲»六五)

（三）雕塑——“鼎，黄耳金铉。”“鼎，玉铉。”(«鼎»六五、上九)

（四）音乐——“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。”(«离»九三)“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”(«中孚»六三)

这是很幼稚的，但在这幼稚的艺术的萌芽中我们可以看出艺术论上两条原则：

（一）艺术是与当时的物质的生产相应：

以鸿羽为仪而跳舞，连鼓都是用的土器。

（二）艺术是与时代生活有密切的关系：

当时的生活基调是宗教是战争，所以鼓歌不是用之祭祀，便是用之祝捷。鼎也是祭祀的用品，“圣人烹以享上帝”者，所以也那样用铜环用玉环来装饰。“贲于丘园，束帛戋戋”，或者也怕是为的祀神和祝捷之类。

艺术是生活的附庸，我们就经文自身更可以找出一个实证。

经文的爻辞多半是韵文，而且有不少是很有诗意的，我现举几首在下边。

“屯如，邅如，
乘马班如：
匪寇，
婚媾。”（《屯》六二）

这是写一个男子骑在马上，迂回不进，他不是去从征，是去找爱人。邅班为韵，寇媾为韵，更加三个如字的语助词，把那迂回不进的情趣表示得多么充足呢？

“贲如，皤如，
白马翰如：
匪寇，
婚媾。”（《贲》六四）

与上同调，此侧重色感。

“突如其来如，
焚如，
死如，
弃如！”（《离》九四）

这是多么哀婉的一首抒情诗呢？这当然是有闲阶级的情感，他丰衣足食之后，在百无聊赖之中，对于人生发生出这样的疑问。人生是诚然不可捉摸的，人生是无常的，这便引动了他的无上的悲哀。尽管他的内含是这样的一种支配阶级的情感，但他所表现的方式实在是单纯而且有很大的效果。

"井渫不食，
为我心恻；
　可用汲。
　　王明，并受其福。"(《井》九三)

读这短短的四句，好象在读屈子的《离骚》。食、恻、福，为韵。

"震来虩虩，
笑言哑哑，
　震惊百里，
　　不丧匕鬯。"(《震》彖辞)

这可以说是绘声绘影之作。

"女承筐，
无实。
　士刲羊，
　　无血。"(《归妹》上六)

我觉得这是牧场上一对年青的牧羊人夫妇在剪羊毛的情形，刲字怕是剪剔之类的意思，所以才会无血。(古人训作刺字，实在讲不通。)剪下的羊毛，女人用竹筐来承受着，是虚松的，所以才说无实。我想我这种解释是合乎正轨的。那末我

们看，这是多么一幅优美的图画呢？假使你画出一片碧绿的草原，草原上你画出一群雪白的羊，在那前景的一端你画出一对原始人的年青夫妇，很和睦地一位剪着羊毛，一位承着篮子。这怕会比米勒的“牧羊少女”还要有风致罢？这首诗虽然很简单，但就是这样一个白描的世界。

“鸣鹤在阴，

其子和之。

我有好爵，

吾与尔靡之。”(《中孚》九二)

爵就是酒杯，靡当读为波，与和字为韵，大概就是醉酒之意。这简直是享乐的世界了。同一是有闲阶级的心理，由《离》九四的执着一变而为这儿的超脱。他们不可解救的悲哀暂时是在酒里面得着解决了。“吾与尔”假如我们更大胆地解释成一男一女，那会怎样呢？——那也并不勉强，因为“其子”的子字如“之子于归”之子①，或“与子偕老”之子②，可以解释成雄鹤或雌鹤，——那会是怎样一首有趣的恋歌呢？

好了，我们就只举这几首吧。我的目的是在想证明艺术和实生活是有关系的，艺术是生活的反映。

这些例子总可以算是诗罢？总可以算是艺术罢？但它们是用来做甚么的？它们是用来装饰迷信的符箓的啦。艺术本来是支配阶级的宣传工具。这是千古如出一辙。谁个是甚么“为艺术而艺术”的艺术家？谁个的艺术是“为艺术而艺术”的

---

① 《诗经·周南·桃夭》。

② 《诗经·邶风·击鼓》，又见《郑风·女曰鸡鸣》。

艺术?

三 思 想

"自然是辩证法的证明。"("Die Natur ist die Probe auf die Dialektik.")(恩格斯)

辩证法并不是甚么神秘的事物，只要毫无成见不戴着色眼镜的自然观察者，他自然会得到这个方式。

(一) 自然界中一切都是进展着的，一切的万事万物都有发生，成长，死灭；辩证法就是要在这动态中观察事物。

(二) 动态的成因是由于内在的相对物的推移，有升有降，有平有陂，有分有合，有成有毁，由这一反一正而生出变化，变化就是进展；辩证法就是要认出事物的内在矛盾。

(三) 万事万物是整个相关连的，就如象活动影片一样，要观察它的全体。假使分割地作为片段的观察，那便立地呈出死态；辩证法就要在这整个性上去观察事物。

自然的现象是这样，辩证法就是自然的反映。这就和形式论理的三段论法一样，并不是到近代才发现的，他是在古时候就有的东西。在欧西的古代哲学家中，赫拉克里特(Heraklit，公元前五四四——四五七)便是有名的代表。他有一句名言就是："万物方然而亦方不然：因为万物流徙故。万物在不断的变化中，不断的生成中，不断的消息中。"(Alles ist und auch nicht, denn alles fleiesst, ist in steter Veraenderung, in stetem Werden, in stetem Vergehen begriffen.) 这种观察并不怎么稀奇，然而欧洲学者论辩证法的人都以他为

始祖。

我现在研讨《周易》中思想，我要说它是一个辩证的观察，想来总不会有人骂我是牵强附会，是在用沟通中西的腐儒的惯技罢。

但是辩证法的形式虽然是一样，各个时代的内容是进展着的。自然的观察和自然的认识今人比古人详密到不可思议的地步，辩证法自身也在不断的进展。我们不能够说古代的思辩就和现代的一样，也就和我们不能说墨子的论理该就是现代的逻辑。这点我们要分辨清楚，连这点我们都认不清，那他根本就不了解辩证法，那就是腐儒的态度了。

好，我们现在就来看《易传》中所含的思辨罢。

八卦的基础本来是建立在男女两性的象徵，在上面我已经说过。所以《易经》的观念就根本是阴阳两性的对立。一切万事万物都是由这样的对立而成，所以我们在《易经》中可以找出不少的相对立的文字，就是吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等。八卦是四对相对立的现象，六十四卦又是三十二对相对立的事物。就这样宇宙是充满了矛盾。

但这些矛盾是相反相成的，结果是得出一个公式，就是"小往大来，大往小来，无平不陂，无往不复"，就这样便生出变化。

宇宙整个是一个变化，是一个运动，所以统名之曰"易"。——"易者变易也。"

这就是《周易》的作者从自然的观察所得出来的一个辩证

的宇宙观，虽然很幼稚，但是，是很合乎正轨的。

这个宇宙观大概是象征在乾卦的龙字里面的罢？龙起初是潜伏的，渐渐现在田里了，渐渐跃在渊里了，渐渐为云为雨而飞在天上了，再进便到了高亢的地位，便不得不有悔。宇宙的发生，成长，毁灭，大概就是这个样子。

到这儿一切都合乎辩证法则，也可以说是合乎自然的法则的。但是《易》的作者更进了一步，更进了一步是错误的一步，而且是不能不错误的一步。

辩证的宇宙观是很平凡的，一切都有生成，一切都有毁灭，天下没有一成不变的东西。这真是再平凡也没有的一个观念。但是这对于那支配阶级是怎样的一个危险的观念呢？

"无平不陂，无往不复"，那末支配阶级、私有财产、国家刑政，都有它毁灭的时候，而且要毁灭在相反对者的手里。这样怎么能够忍耐得下去呢？

从自然观一转到实践问题上来，在这不能忍耐的一步，一举手便把自然的过程改了。怎样改法呢？

知道大的去了，小的一定会来，陂的平了，平的也一定会陂；目的是要一成不变，不去不来；要不去不来，那就要不大不小，不平不陂；要不大不小，不平不陂，那刚刚是只有中道了，就是所谓"中行"。于是乎而一切都静止了，辩证法也就死灭了。所以说"易者不易也"。这一"不易"下去，于是乎鬼神及鬼神的代身便永久支配着世界，而宇宙便成于五百七十六片长短的砖块。

所以《周易》的实践伦理，结果是折衷主义，机会主义，改

良主义。龙亢而有悔的时候，接着就是“见群龙无首吉”了，就是叫你不要发展到尽头。儒家的根本义也就在这儿。我们且看这个思想，在《易传》中是怎样展开的罢。

第二章　《易传》中辩证的观念之展开

《易传》便是“十翼”：（一）《彖上传》，（二）《彖下传》，（三）《象上传》，（四）《象下传》，（五）《系辞上传》，（六）《系辞下传》，（七）《文言》，（八）《说卦传》，（九）《序卦传》，（十）《杂卦传》。历来相传是孔子做的。

《史记・孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。”

《汉书・儒林传》：“孔子……晚而好《易》，读之韦编三绝而为之传。”

此外还有《易乾凿度》也在这样说：“仲尼五十究《易》作《十翼》。”

但这些可靠与否实在还是问题。不过孔子研究过《易经》是实在的，对于《易经》发过些议论也是实在的。

《论语》：“假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《述而》）——一切晚年好《易》的话怕就是从这“五十”两个字钻出来的，但这五十两个字也有人分解成五与十，就是或五年或十年。当时读书很不容易，既没有纸又没有墨，要靠韦编竹简来自己刻画，或者用漆来涂写，他要费那么长久的时间，我们是用不着惊叹的。

《庄子·天道篇》:“孔子……往见老聃,而老聃不许,于是繙十二经以说。老聃中其说曰:‘太谩,愿闻其要。’孔子曰:‘要在仁义。’”——十二经有人说是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经加上六纬为十二,有人说是《易》上下经并“十翼”为十二,又有人说是《春秋》十二公经。我们来采取多数决罢——虽然有点滑稽——《易》是占着两票的,大约十二经中总有《易》在里面。

又《天运篇》:“孔子行年五十有一而不闻道,乃南之沛见老聃。……老子曰:‘子恶乎求之哉?’曰:‘吾求之于度数五年而未得也。’老子曰:‘子又恶乎求之哉?’曰:‘吾求之于阴阳十有二年而未得。’”这度数阴阳大约就是指的易理了?妙在五年十二年的数目与五年十年学《易》的豫定,相差并不多远。

又同篇中有“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经……。’老子曰:‘……夫六经先王之陈迹也。’”这是明明包含有《易经》在里面。

总之孔子是研究过《易经》的,他对于易理当然发过些议论,我们在《易传》中可以看出不少的“子曰”云云的话,这便是证据。大约《易传》的产生至少是如象《论语》一样,是出于孔门弟子的笔录罢①。

就这样我们可以规定出《易传》的时代性。

---

① 这是错误。孔子并不曾读过《易经》。“假我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”那句话,《鲁论》“易”字作“亦”,经古文家窜改,故造出孔子晚年读《易》的传说。《庄子》外篇那些话也不是庄子的话。实则《易经》出于馯臂子弓。《易传》多出于荀子门人之手。《易传》中的“子曰”的“子”,可能就是荀子。请参阅《周易之制作时代》。——作者补注

《易经》的时代性在上篇我们已经约略地规定了，它是由原始公社社会变成奴隶制时的社会的产物。

《易传》是产在春秋、战国的时候，这个时代是由奴隶制确切地变成封建制度的时代。

所以《易经》的产生是在革命的时代，《易传》的产生也是在革命的时代。不过《易经》的时代是无差别的社会中产生出阶级的时候；《易传》的时代是贵族的臣仆革贵族的命的时候。所以《易传》的作者对于革命的事实用着激越的口调赞美着说：

> "天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时〔义〕大矣哉！"（《彖下传·革》）

这可以见得当时的时代精神了。事实上春秋、战国时代的学者多是一些革命家——如老子，如杨子，如庄子，如韩非子，他们的思想多少都是带着革命性的。此外如墨子算是保守派，孔子算是折衷派。

大凡在一个社会变革时代，随着社会制度的改变总要起一番理论上的斗争，即是方兴的文化与旧有的文化相对抗。中国在事实上只经过三次的社会革命。所以我们在文化史上也可以看出三个激越的时期——真真正正是划时代的时期：

第一，《易》、《诗》、《书》所代表的一个文化的集团；

第二，周、秦诸子（孔子一门包含在里面）的一个文化的集团；

第三，近百年来科学与中学的混战。

由上篇的讨核，我们知道《易》的宇宙观结果是把辩证法

毁灭了，把原来是动的世界弄成为定的世界，并且使世界双重化——鬼神的世界与人类的世界，使前者优越于后者，以巩固人间世之支配阶级的优越。

春秋、战国时代的革命思想家，他们起来要革这种旧思想的命，那必然的倾向是：(一)辩证观的复活，(二)排斥鬼神迷信而力求合理的理论——主张理性的优越，(三)因为支配阶级仍然存在，世界仍然保存着双重化的形式，在现实世界里士族代替了贵族，在超现实世界里本体便代替了鬼神——由宗教的变而为形而上学的。结果是一样把辩证观倒置了。

墨家的思想刚好和这反对。他的宇宙观根本是固定的、非辩证的、宗教的，他根本是迷信鬼神。他这一派在当时完全是反革命派。结果他是敌不过进化的攻势，尽管他和他的弟子们有"摩顶放踵"、"赴火蹈刃"的精神，死力撑持着自己的存在，然而终竟消灭了。这正是社会的进展是取辩证式的证明。

孔子的一个集团呢？是在这两者之间游移。他一方面认定了辩证法的存在，然而终竟只求折衷。他一方面认定理性的优越，然而却迷恋着鬼神。他一方面摄取了形而上的宇宙观，然而他立地把它神化了起来。

我们现在专就这《易传》来考核罢。

第一节　辩证的宇宙观

《易传》本来是传《易》的，《易》的出发点原是一种辩证观，《易传》把这一点看得很详细。

譬如《序卦传》一篇

第一段进化

“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》，屯者盈也，屯者物之始生也。

物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》，需者饮食之道也。

饮食必有讼，故受之以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》，师者众也。众必有所比，故受之以《比》，比者比也。比必有所畜，故受之以《小畜》。

物畜然后有礼，故受之以《履》。履而泰，然后安，故受之以《泰》。”

第二段进化

“泰者通也，物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》。

与人同者物必归焉，故受之以《大有》。有大者不可以盈，故受之以《谦》。有大而能谦必豫，故受之以《豫》。豫必有随，故受之以《随》。以喜随人者必有事，故受之以《蛊》，蛊者事也。

有事而后可大，故受之以《临》，临者大也。物大然后可观，故受之以《观》。可观而后有所合，故受之以《噬嗑》，嗑者合也。

物不可以苟合而已，故受之以《贲》，贲者饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以《剥》。”

第三段进化

“剥者剥也，物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以

《复》。复则不妄矣，故受之以《无妄》。有无妄，然后可畜，故受之以《大畜》。

物畜然后可养，故受之以《颐》，颐者养也。不养则不可动，故受之以《大过》。

物不可以终过，故受之以《坎》，坎者陷也。陷必有所丽，故受之以《离》，离者丽也。”

以上是序述《易》上经三十卦的次第的理由，《易经》的卦名究竟是谁定的，这儿所推测的次序理由究竟是不是作《易》的人的原旨，实在很难判定。

杜鹃的叫声本没有意义，在好事者听来可以成为“不如归去”。由这“不如归去”的牵强更可生出“望帝春心托杜鹃”的传说。这种牵强附会在不懂中国话的外国人，乃至不懂中国文言的中国人都会不懂，不消说完全与鸟无涉。

但是这儿总是一个意见，一个不失为诗人的意见。

《易经》的卦名次第，那简单的程度也不过如象杜鹃的叫声一样。然而在推测者的心中可以生出那样一篇议论来。我们可以说《易传》的观念是传《易》的人自己的观念，他以自己的观念输入那卦序里面，就如象诗人以自己的感情输入杜鹃的叫声里面一样。

不过这个观念毕竟是一个很有趣味的观念。这是一个唯物的社会进化观，虽然很含糊，虽然很幼稚，但总是一个很有趣味的观念。

我们看他把万物的生成归于天地的对立，把国家的成立归于人众因食物的斗争，这已经和“天造草昧”，“天生蒸民，作

之君"的见解是完全不同的。师众之所比集，大概就是原始公社社会——国家的雏形；物立然后有礼，大概就是国家的刑政的开始。由国家与国家的对立，暂时虽然得着小康，结果终归于互相兼并，于是由小国而集成大国。到这时候才有种种分功易事的经营，产业上大有可观，所以才渐渐生出文化的装饰出来。这是由野蛮进入文明的畛域，天下太平了。但是太平的时期终竟有穷尽的时候。为甚么终竟有穷尽的时候呢？大约就是因为社会的内部是含着矛盾。因为有大有便必定有小有，有上人便必定有下人；大小终必至于相衡，上下终必至于交争；所以终竟是穷于上者必反于下，天子倒了，王公代之；王公倒了，士大夫代之了。一切事物就是这样，泰必否，否必泰，亨必剥，剥必复，一切都有个尽头，一切都在画着连环扣，但这连环是愈画愈大的。

这就是从《序卦传》的前一节中我们可以看出的意义。我们再看它的后一节罢。

> "有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。"

这几句话是总结上文而开起下节的关键。上文系叙述人类社会的进化。人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的。在母系社会，只有夫妇，没有父子的关系。在父系社会，国家未成立以前，只有父子，没有君臣的关系。所以国家是逐渐产生出来的，礼仪也是逐渐产生出来的。所谓国家，所谓礼仪，也不过是建设在上下的对立上，

阶级的对立上。这是总结上文。下文再申述穷上反下的意思，指示一切的进化是一个二个的连环。

第一个连环

“夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。恒者久也。物不可以久居其所，故受之以《遯》，遯者退也。”

第二个连环

“物不可以终遯，故受之以《大壮》。物不可以终壮，故受之以《晋》，晋者进也。进必有所伤，故受之以《明夷》，夷者伤也。”

第三个连环

“伤于外者必反其家，故受之以《家人》。家道穷必乖，故受之以《睽》，睽者乖也。乖必有难，故受之以《蹇》，蹇者难也。”

第四个连环

“物不可以终难，故受之以《解》，解者缓也。缓必有所失，故受之以《损》。”

第五个连环

“损而不已必益，故受之以《益》。益而不已必决，故受之以《夬》，夬者决也。”

第六个连环

“决必有所遇，故受之以《姤》，姤者遇也。物相遇而后聚，故受之以《萃》，萃者聚也。聚而上者谓之升，故受之以《升》。升而不已必困，故受之以《困》。困乎上者必反下，故受之以《井》。”

第七个连环

“井道不可不革，故受之以《革》。革物者莫若鼎，故受之以《鼎》。主器者莫若长子，故受之以《震》，震者动也。物不可以终动，止之，故受之以《艮》，艮者止也。”

第八个连环

“物不可以终止，故受之以《渐》，渐者进也。进必有所归，故受之以《归妹》。得其所归者必大，故受之以《丰》，丰者大也。穷大者必失其居，故受之以《旅》。旅而无所容，故受之以《巽》，巽者入也。”

第九个连环

“入而后说（悦）之，故受之以《兑》，兑者说也。说而后散之，故受之以《涣》，涣者离也。”

第十个无穷的连环

“物不可以终离，故受之以《节》。节而后信之，故受之以《中孚》。有其信者必行之，故受之以《小过》。有过物者必济，故受之以《既济》。物不可穷也，故受之以《未济》，终焉。”

这些连环若有关系若无关系地衔接着。连环中的各个关系在当时是认为必然性，但在我们现在看来多不免有些滑稽。这是认识自然的程度有深浅的不同。我们须要晓得那是两千年前的思想，他们把世界看成进化，而且进化的痕迹是取的连环形式，这是值得我们注意的。一切都有个尽头，一切都没有绝对的尽头；一切都是相对，一切都不是绝对的相对；相生相克，相反相成地，这样进展起来，这是多么有趣味的一个宇宙

观呢？

象这样于事物中看出矛盾，于矛盾中看出变化，于变化中看出整个的世界，这种很正确的辩证观念还散见于《易传》的各篇。

“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！”（《彖下传·睽》）

“天地革而四时成。”（同上《革》）

“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”（同上《丰》）

“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”（《系辞上传》）

“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龙蛇之蛰以存身也。”（《系辞下传》）

“善不积不足以成名。恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。”（同上）

“天地絪缊，万物化醇。男女构精，万物化生。”（同上）

此外《杂卦传》一篇全部都是对立的错综。

综合上面的思辩，可以归纳成三个定式：

第一个：

“天下同归而殊途，一致而百虑。”（《系辞下传》）

第二个：

“阴疑于阳必战。”(《文言上传·坤》)

第三个：

“刚柔相推而生变化。”(《系辞上传》)

第二节 辩证观的转化

《易传》的作者把《易》的辩证观展开了，他是约略探寻着自然的理法。假使他向前更进一步，他可以导引出一个必然的革命的实践，就是顺着自然的理法，扶植弱者、被支配者，促进战斗，促进变化。然而他没有走到这一步，他却把方向转换了。

“天地之道恒久而不已也。利有攸往终则有始也。日月得天而能久照。四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒而天地万物之情可见矣。”(《彖下传·恒》)

他在不已之中看出恒久来，变化尽管变化，但是变化总要变化。变化的形象是相对的，变化这个道理是绝对的。这个绝对的道理是恒久不变。只走到这一步，还不算错误，因为变化本来是绝对的。但这绝对与相对依然相对，就是变化的意义随时在变化。所以变化只能看成相对的绝对，然而他却把它看成绝对的绝对了。

这个要求，根本是站在支配阶级的立场，想保持支配权的恒久。

更进一步他把这绝对的恒久化成本体，依然把世界双重化了起来。

“乾坤其易之蕴耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾

坤毁则无以见易，易不可见则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措诸天下之民谓之事业。”(《系辞上传》)

道，本来是老子的本体观，这儿输入来变成绝对恒久的至高理性。于是辩证观倒立起来了。本来是从天地万物看出来的道理，却一变而为产生天地万物至高的存在。这个存在是“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易”(《系辞下传》)的；空间也不能范围它，时间也不能范围它，它是无处不在，无时不存；它“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”。万事万物万理万化都是它所裁成的，它是“知周乎万物而道济天下”(《系辞上传》)的全能全智。

这样的一个存在当然就是神。

“故神无方而易无体。

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。……显诸仁藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，……阴阳不测之谓神。”(《系辞上传》)

道即是易，易即是神。

就这样辩证法一变而与形而上学妥协，再变而与宗教妥协。绝对的愈见绝对化了，相对的只是由他的仁义的性情表示出来的盛德大业。

只是这一着——肯定宗教——还看不出儒家的苦心，还要更进一步。

宗教肯定下去了，有了宗教便不能不有教主——其实是

有了教主然后才有宗教。这教主是怎么样的人呢？就是“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违而况于人乎，况于鬼神乎？”(《乾》九五)的“大人”了。这样的大人便是圣人，是应该奄有天下的。

“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服。”(《彖上传·观》)

“崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”(《系辞上传》)

“圣人之大宝曰位。”(《系辞下传》)

这位诞登大宝的圣人——大人，与《易经》上的大人稍微不同，《易经》上的大人是物质上的贵族，这儿的大人是精神上的贵族，这样的贵族才配做人主与教主。在这儿政教合一的原始政体才合理化了，这正是士大夫阶级的哲学。更明白地说，就是因为士大夫阶级做了统治者，所以不能不找出这一番道理来做自己的根据。

一切都得着根据了，一切都合理化了。

但这个秘密是“民可使由之，不可使知之”①的。这应该把他神化起来，圣化起来。古人的迷信尽管是迷信，然而有用是多么有用。所以

（一）神道设教

---

① 孔子这两句话，我引用得不很妥帖。原来的意思是民智未开，能照样做而不明其理由。孔子是重视开发民智的，他不是愚民主义者。先秦儒家，发展到战国末年，才走上愚民的偏向，《易传》的时代性于此可见。——作者补注

“天生神物，圣人则之。”(《系辞上传》)

（二）鬼神的肯定

“精气为物，游魂为变。”(同上)

（三）享祀的肯定

“显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神。”(同上)

（四）卜筮的肯定

“探颐索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”(同上)

就这样在原始人是自然发生的宗教的骗局，到这儿竟成为有意识的愚民政策。

第三节　折衷主义的伦理

相对的绝对成为绝对的绝对，所以相对的相对也成为绝对的相对。相对物间的推移转变完全停止了。

“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔定矣。”(《系辞上传》)

“女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。”(《彖下传·家人》)

“负且乘，致寇至。负也者小人之事也。乘也者君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。”(《系辞上传》)

就这样阶级便固定下去了。但是你怎样能够把它固定下去呢？自然是变动着的，人事也是变动着的，你就要想它固定，单是一片的祈愿是不能够成功的。

在这儿《易经》的中行之道便不能不强调起来了。就是一

切的事情都要无过无不及。在上的不妨迁就一下，在下的应该顺从。多的不妨施舍一点，少的应该安分守己。

> “天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终(踪)也。”(《彖上传·谦》)

自然现象的盈亏是无意识的，自然法则的或亏或益也是无意识的。人道的盈谦是有意识的，人的好恶也是有意识的。假使人道真真是顺着自然的法则，那当然只有使盈者早亏，而谦者(不足者)早益。然而《易传》作者的意思不是这样。他晓得盈者是要亏的，但他叫他提防，要客气，要谦虚，虽然是盈，要装出一个不盈的样子，以免遭人忌恶而受自然淘汰。

> “危者安其位者也。亡者保其存者也。乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。”(《系辞下传》)

不错，危者的确有安的时候，亡者的确有存的时候，乱者的确有治的时候；就是被否定的一面，的确有否定其否定的时候；同时也就是被肯定的一面，的确也有否定其肯定的时候。这是天道——自然法则。假使顺着自然法则，那是只好叫肯定者早被否定，而被否定者早否定其否定。就是使一时的平衡状态早早打破，使社会发展到更高的一个阶段，达到一个更高的平衡。然而《易传》作者的理想不然，他想一平不陂，永远到底。他教人在和平的时候要不忘记你的敌人，就是在治安的时候要不忘记扰乱平衡的乱党。这再进一步当然就是屠杀主义了。一个人为要安身，为要保全地位，甚么事情不可以

做呢？

“当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财。不害民。”(«彖下传·节»)

不错，自然界是有节度，是按步就班的前进的。但它的节度并不是走到半途不走。它不曾叫寒天少走几天，或者暑天少起几度，树木少吸些肥料，雷火少烧些山林。然在«易传»作者看起来，自然的节度却变成无原则的节省。结果是产业不能发达，不仅伤了财，而且害了民。

总之儒家的实践伦理由一个中字可以包括，所谓“执其两端用其中于民”，所谓“允执厥中”，除在«易传»以外要找证明实在举不胜举。

«中庸»一篇全部都是这个道理。

“道之不行也我知之矣，知者过之，愚者不及也；道之不明也我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。”

“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”

“庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉；有餘，不敢尽。”

“在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人。”

无过无不及，无不足无有餘，得过且过，平平凡凡，这就是所谓中庸之道了。

«大学»的絜矩之道也就是这个样子。

“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于

左；所恶于左，毋以交于右：此之谓絜矩之道。”

这是多么完善的一个折衷主义、改良主义、机会主义的标本哟！

这在《易传》上表现成几个公式：

（一）折衷主义

“各正性命，保合太和。”（《彖上传·乾》）

（二）改良主义

“裒多益寡，称物平施。”（《彖上传·谦》）

（三）机会主义

“损益盈虚，与时偕行。”（《彖下传·损》）

这三个主义结果只是一个。要使刚柔相应，当然不能不加以人力的裁成。但是裁成的标准是没有一定的，当然只好看机会说话。

第四节 《大学》《中庸》与《易传》的参证

上段我把《大学》、《中庸》的话引用了来证明《易传》中的儒家的折衷主义。我现在率性把这三部书的一贯的主张再来详论一下：

《大学》、《中庸》与《易传》是同性质的书，当然不是孔子做的，但也不敢说就是曾子、子思。不过它们总可以算是儒家的一部分重要典籍。特别是《中庸》，那简直把孔仲尼当成了通天教主，在极端赞扬，可见儒家在当时的确是成了一个宗教。

《中庸》的理论差不多是一个完整的宗教体系，《大学》只是实践伦理的一部分。《中庸》是包含了一个形而上学在里

面的。

(一)本体即诚

"诚者天之道也。……诚者物之终始,不诚无物。"

(二)本体自因

"诚者自成也,而道自道也。"

(三)本体自变

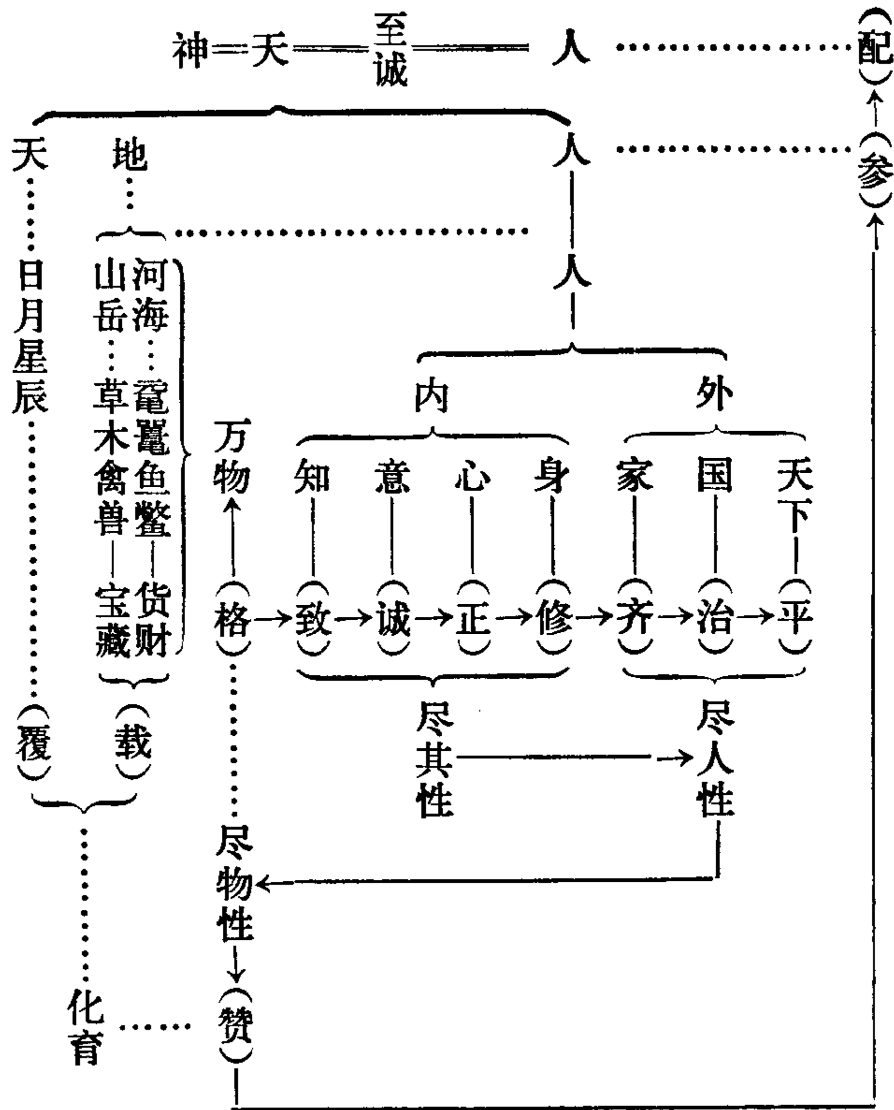
"诚者非自成己而已也,所以成物也。……不见而章,不动而变,无为而成。"

本体不期然而然地发育万物,万物有终有始而它自己不动不变,悠久无疆。这就是"易者不易"的道理了。

圣人就是要学它这种诚,就是要达到这种不动不变悠久无疆的目的。要达到这目的,那是只好采取中道。所以说:"诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。"

"从容中道"这就是《中庸》的本旨。《大学》的"知止而后有定,定而后能静",也就是这个意思。因为你要得着重心才能够静止,才能够不动不变,才能够永恒。但是你要采取中道,你要求得重心,那是非有知识不可,非知道自然的变化的轨迹不可,所以根本要看重理智,而出发便在研究自然("格物致知")。自然的变化知道了,晓得物盛而衰,事极必反,所以才能够执中乘时,而自己的意志才有把握("意诚"),而自己的心理才有权衡("心正")。就把这样的把握、权衡来齐家、治国、平天下,那是无往而不适用的,(注意"齐"字和"平"字)就这样便与天地的化育工夫相参赞,甚至于超过天地而与本体合一了。

用图式表现出来就是这样：



就这图表看来好象是很严整无缺的一个系统，但是我们要晓得它是包藏着几个骗局的。

第一个是神的骗局：

我们知道，这个系统的出发点是在格物致知，就是肯定了客观的存在，由这客观的存在而生出自己的知识。知识本是从客观来的，但是渐渐渐渐把它升华起来，化成了神明。回头

再由这神明来创化天地万物。这是世界的倒置。世界是立在头脑上了。

第二个是尽性的骗局：

我们知道，这个系统所致的知，只是在知道执中，知道乘时，就是在知道妥协，知道把捉机会，知道零碎的改良。那末它所说的尽性是甚么呢？尽其性就是发挥自己妥协的个性。尽人性就是叫人要妥协。尽物性或者就是爱惜，就是节用罢？物是所谓宝藏货财。

“何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”(《易传》)

“生财有大道。生之者众，食之者寡；为之者急，用之者舒；则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。”(《大学》)

“来百工则财用足。……日省月试，既禀称事，所以劝百工也。”(《中庸》)

大约这些款项就是所谓尽物性罢？

生众食寡，为急用舒，在从前的人视为天经地义的大道理，其实只是榨取阶级的心理罢了。它根本是注重在财上而不注重在人上。以财发身就是散财聚民，就是多用些钱去招些百工来，当一个大大的榨取家。以身发财，就是聚财散民，就是只是自己动手而当一个小小的守财奴。

第三个是阶级的骗局：

这个系统根本是支配阶级的心理。新兴的支配阶级要使自己的支配权合理化，要使自己的支配权恒久不变，所以创造

出一个合理的至上神出来,使他统治万物,回头又使自己和这至尊的统治者相等。至上神是一成不变的,所以自己的统治权也就一成不变。所以神就是他自己的化身,就是他自己支配欲望的化身,就是他自己了。他自己"开物成务,见几而作,知微知彰,知柔知刚,损益盈虚,与时偕行",既元亨而且利贞了。

儒家理论的系统,全体就是这样的一个骗局。它是封建制度的极完整的支配理论。我们中国人受它的支配两千多年,把中国的国民性差不多完全养成了一个折衷改良的机会主义的国民性。一直到现在都还有人改头换面地表彰着儒家的理想,想来革新中国的社会,有意识地执行着它的"絜矩之道",有意识地在"执其两端用其中于民"。本来在阶级对立着的社会,一切立在支配阶级上的理论,在每个进展的阶段上多少都是可以适用的。在每个阶段推移的时候,新旧虽然略有冲突,但到支配权的转移对象一固定,在旧的里面所发现的昔日的桎梏,会发着很庄严的辉光而成为今日的武器。所谓"昔日之事子为政,今日之事我为政","易地则皆然"了。昨天敌人准备下来斫我头颅的青龙偃月刀,今天我不可以利用来斫敌人的头颅吗?所以原始公社社会的犹太教,一经耶稣的改革便成为奴隶社会的信仰,再经烦琐哲学家的钩通便为封建时代的护符,三经马丁·路德的个人主义的改革便成为今日的资本社会的武器。《易经》的道理不也就是一样吗?本来是奴隶社会的中行之道,一变而为封建思想的儒家中庸,再变而为现行资产阶级革命的所谓"中正主义"了。

折衷主义根本是立在支配阶级上了。所以名目虽折衷，而实际是偏袒一个阶级。我们回头还是来讨论《易传》罢。我们看《易传》上说：

> “小往大来吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也，内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人：君子道长小人道消也。”(《彖上传・泰》)

> “大往小来，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也，内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子：小人道长君子道消也。”(《彖上传・否》)

本来小的往了大的来，与大再相对立的新的小的也一定会来。这正是必然的道理。然而《易传》的作者立在大的地位，立在君子的地位上，只肯定自己来的一方面而把去的一方面打消了。这是必然的要露出马脚的。

折衷主义根本只是折半面的衷。单是一片理论究竟不能保持永久的平衡，一定要有实际的行动来维系。礼乐刑政便是立足于折衷主义的维系支配权的武器。

> “知崇礼卑，崇效天，卑法地。”(《系辞上传》)

这是说法制(礼)是从理智产生出来的，便是实现折衷主义的工具。

> “圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”(同上)

典礼就是用来羁动的，会通便是折衷，在变化中看出可以不变化的中道来，便根据这个理论，叫一边来迁就，而禁止一边的超越。叫一边把头埋下，而禁止一边不准抬头。

在上的把头埋下去保全自己的生命财产，这是自由意志，这是很容易办到的。在下的要不准抬起头来让别人剥削自己的生命财产，这是违背自然的本性，这是不容易办到的。

不容易办到，偏要强人办到，那是非用严刑峻法不可了。

“雷电噬嗑，先王以明罚饬法。”(《彖上传·噬嗑》)

“雷电皆丰，君子以折狱致刑。”(《彖下传·丰》)

不消说他也有他的温情主义，所谓“君子以明慎用刑而不留狱”；所谓“君子以议狱缓死”。但他的温情是有权衡的，权衡是操在他的手里的啦。

折衷主义对于工贼的收买是诉于温情，对于乱党的惩治是利用恐怖，所谓“君子怀德小人怀刑”，就是这个把戏了。

折衷主义根本是披着一件羊皮的虐杀主义。

一九二七年八月七日①

① 本文最初发表在一九二八年十一月十日、二十五日《东方杂志》第二十五卷第二十一号、二十二号上，写作时间标明为“一九二八年八月一日脱稿”。按，作者《海涛集·跨着东海》自述：“费了六天工夫，我便写成了那篇《周易的时代背景与精神生产》。后来是作为《中国古代社会》的一篇，被收入了的。是文章写好后的第二天，我清清楚楚地记得是八月一号。”

第二篇 《诗》《书》时代的社会变革与其思想上之反映

序 说

在«易经»和«易传»的研究中我们发现出中国古代社会的两个变革的时期：便是«易经»是由原始公社制变为奴隶制时的产物，«易传»是由奴隶制变成封建制时的产物。第一个变革是在殷、周之际达到完成，第二个变革的完成，是在东周以后。

这两个变革的痕迹在«诗经»和 «书经» 中表现得更加鲜明，我们现在依据这两部书来参考比验罢。

在据以为研究材料之前，材料的可据性的研究当然是先决问题。

«诗经»是我国文献中的一部可靠的古书，这差不多是没有可以怀疑的余地的，可怀疑的是«书经»。

«书经»有今文和古文的分别，«古文尚书»除今文所有的二十八篇之外都是伪作，清时的学者已经把它批判得体无完肤。这真是我们应该感谢的一项功绩。

但在 «今文尚书» 的二十八篇中依然包含着一个很大的

问题。

二十八篇的细目是：

一 《虞书》二篇： 《尧典》 《皋陶谟》

二 《夏书》二篇： 《禹贡》 《甘誓》

三 《商书》五篇： 《汤誓》 《盘庚》 《高宗肜日》 《西伯戡黎》 《微子》

四 《周书》十九篇： 《牧誓》 《洪范》 《金縢》 《大诰》 《康诰》 《酒诰》 《梓材》 《召诰》 《洛诰》 《多士》 《无逸》 《君奭》 《多方》 《立政》 《顾命》 《吕刑》 《文侯之命》 《费誓》 《秦誓》

上自唐、虞，下至秦穆，这儿所含盖的时期非常辽远。但据最近考古学的成绩特别是殷虚书契的研究，不仅在殷以前的古物已经渺无可考，连殷代末年的文字都还在构成途中，所以我们可以断定《虞书》和《夏书》的四篇完全不可靠。再分别的细说时，《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇为后世儒家伪托。其他一篇《甘誓》，或许是《商书》羼入的。我们的理由如下：

第一点是大头症的征候。

《尚书》是害了大头症的。开始的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》的三篇，那真是堂哉皇哉的文字，而继后的二十五篇，除《洪范》一篇比较有一个严整的结构之外，差不多都是一些零碎的纪录。这单从文字演进上说来已经是很大的不合理。

第二点是《禹贡》的夸张。

中国古代的疆域只在黄河的中部，就是河南、河北、山西、陕西一部分的地方。河北、山西的北部是所谓北狄，陕西的大

部分是所谓西戎，黄河的下游是所谓东夷，一直到周宣王的时候，长江流域的中部都还是所谓蛮荆，所谓南蛮，淮河流域是所谓淮夷、徐夷。而在《禹贡》里面所谓荆州、青州、扬州、徐州等等，居然已经画土分贡了。这是绝对不可能的事情。并且所画的土如象甸、侯、绥、要、荒的五服，每服规规整整的五百里。这除最近世有以经纬度为疆界的近似的办法之外，任何民族的历史上都不曾有过这样的事实。所分的贡也有许多不近情理，譬如中国铁器的使用似乎一直到周初才萌芽了的，而在梁州的贡赋上便已经有“铁”，这和《山海经》的《中山经》上假托夏禹王的话，说“出铁之山三千六百九十”，是一样的荒唐，同时正是一样的为后人所假托。

从时代性上来说，上举的两点，刚好也成为儒家伪托的明证：因为要到春秋时候才能有那样的文章，也才能有那样的事实。更从正面来举出儒家伪托的痕迹是：

第三点，人格发展的阶段。

儒家所理想的人格是具有一定的发展阶段的，就是《大学》、《中庸》两书所说的格、致、诚、正、修、齐、治、平、赞、参、配。这个发展阶段刚好把尧的人格粉饰出来。尧的人格是：

“钦明文思安安，允恭克让”——这是格、致、诚、正的事体。

“光被四表，格于上下”——这是赞、参、配的事体。

“克明俊德”——修身。

“以亲九族，九族既睦”——齐家。

“平章百姓，百姓昭明”——治国。

"协和万邦,黎民于变时雍"——平天下。

这真真是再巧合也没有了，而且皋陶进禹的"昌言"也就不能不说：

"慎厥身修，思永。敦叙九族，庶明励翼。迩可远，在兹。"

这完完全全是后代的儒家口吻。"迩可远"便是由修身可以平天下或赞天地之化育。

第四点,天人一致观的表现。

在上举的"光被四表,格于上下"与"迩可远"的话里面，已经就包含有天人一致观的概念。在《皋陶谟》里更明白地说出：

"天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威，达于上下。"

这不仅是儒者的口吻,而且在宗教思想的发展史上说来，怎么也说不过去。殷代的偶像还是生殖器，周代的上帝也还是人格神,更在几百千年以前的虞、夏之际，公然有这样合理的泛神论出现,这怎么也不能不说是倒置。

第五点,折衷主义的伦理。

折衷主义是儒家所高唱的伦理，总是要无过无不及的合乎其中。这在《尧典》上便敷衍成为：

"教胄子:直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。"

在《皋陶谟》更扩张成为九德：

"宽而栗,柔而立,愿而恭;乱而敬，扰而毅,直而温;简而廉,刚而塞,强而义。"

第六点，三年之丧的出现。

三年之丧事实上是儒家所规定的，这在韩非子的《显学篇》上说得非常明白：

“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月。……儒者破家而葬，服丧三年，大毁扶杖。……夫是墨子之俭，将非孔子之侈也，是孔子之孝，将非墨子之戾也。……”

这明明是说三年的服制是孔子所创设的了。《淮南子》的《齐俗训》上也有同样的话：

“三年之丧是强人所不及而以伪辅情也，三月之服是绝哀而迫切〔人〕之性也，夫儒墨不原人情之终始而务以行相反之制。”

所以在儒家里面也早已感觉着不便，《论语》里面便有宰予短丧之议，说是“三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩”(《阳货》)。孟子在劝滕文公行三年之丧的时候，滕国的父老反对，以为“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行。”(《滕文公上》)可见这种制度就在孟子时代，都还没有行通。但在《尧典》里面却公然有“二十有八载帝乃殂落，百姓如丧考妣，三载，四海遏密八音”的话了。就是考妣对言也是东周以后的用语，古人以祖妣为对，以考母为对。(详见《甲骨文字研究·释祖妣》篇)。

第七点，大一统观念的表现。

周、秦之际的学者苦于天下的争夺攘乱，在政治思想上便发生两种倾向：一种是老子的小国寡民的理想，一种是孔子的大一统的理想。《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇，特别是《禹

贡》,可以说整个是这个大一统理想的表现。

此外可举的证据还多不胜数，我们权且就举出这七点来作一个结论罢。就是《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇，完全是儒家的创作,在研究儒家的哲理上是必要的资料,但要作为古代的信史,那是断断乎不可!

剩下的还有《甘誓》一篇,这篇文字本来极简单,而且也没有甚么大道理在里面，大约总不会是伪作。《墨子·明鬼篇》里也整录了这篇文字，虽然有些大同小异的地方。不过这篇文章的作者和时代却是一个问题。《书》序里面是说“启与有扈战于甘之野作《甘誓》”,《墨子》里面却又引作“《禹誓》”，这大约是一篇无主的古文,后世的墨家以禹有伐有扈的传说,故属之于禹,而儒家亦以启有伐有扈氏的传说,故属之于启罢了。

禹伐有扈的传说:

一　“禹攻有扈,国为虚厉,身为刑戮。”(《庄子·人间世》)

二　“禹攻曹、魏、屈骜、有扈，以行其教。”(《吕氏春秋·召类》)

三　“昔禹与有扈氏战,三阵而不服。禹于是修教一年而有扈氏请服。”(《说苑·政理》)

启伐有扈的传说:

“夏后·伯启与有扈战于甘泽而不胜。”(《吕氏春秋·先己》)

一样的传说有两种主人，这正是传说本身的一种特性。然而伐有扈氏的传说不仅上面的两种,此外还有一种。

“有困民国句生而食,有人曰王亥，两手操鸟方食其

头。王亥托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛。”(《山海经·大荒东经》)

“殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君绵臣杀而放之。是故殷王甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣也。”(郭璞注引《竹书》)

王国维在考释殷虚文字中的“王亥”上引出这两条，并且还考释出即是《楚辞·天问篇》中的：

“该秉季德。厥父是臧，胡终弊夫有扈，牧夫牛羊？”

该即是王亥，季在殷契上也是有的，王氏以为当即是“王亥之父冥”，有易与有扈系传闻异辞。王氏的考证见《戬寿堂殷虚文字考释》及罗振玉的《殷虚书契考释》里面，是很确凿的。那末我们可以知道，伐有扈氏的传说在殷代的先人也是有的。所以我们可以说《甘誓》或许就是上甲微伐有扈氏的誓辞。我们看那誓辞里面有“御非其马之正，汝不恭命”的话，也应该是殷人说的。据后世的传说，相土作乘马，王亥作服牛，都是殷人的祖先，所以战时能用车马。

以上《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇完全是“托古改制”的伪作，《甘誓》应该归入《商书》。但就是《商书》和《周书》都应该经过殷周的太史及后世的儒者的粉饰，所以这二十五篇的可靠性只能依据时代的远近而递减。

《尚书》的时代性既经规定，我们可以根据他来研究殷周时代的古代社会及其思想。《诗》、《书》二经是相互为表里的，在这篇中我便把它们合并起来研究。

第一章　由原始公社制向奴隶制的推移

第一节　原始公社社会的反映

儒家的理想是哲人政治，就是物质上的贵族阶级要是精神上的贵族阶级，一国的王侯天子要就是那一国的贤人圣人。《中庸》上所说的“大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿”，便是这个思想的结穴了。

这种政治在父子相承的制度之下是不能够适合的：因为父是圣人，子不必便是圣人。所谓“君子之泽五世而斩，小人之泽五世而斩”(《孟子·离娄下》)，世世代代的圣人在事理上是办不到的；因此在位者便不必有德，而有德者也就不必在位。要主张有德者必在位的哲人政治，论理便非高唱禅让不可。于是尧、舜、禹便成为儒家理想的圣人，唐、虞、夏便成为儒家理想的时代了。

这正是儒家要托古改制的重要的原因。时代远隔容易作弊，又加以有禅让的传说适合于自己的理想。本来无论是怎样的传说，多少都是有点实际上的影子的。禅让也是这样。我们现在来看唐、虞时代的禅让究竟是怎样的实际罢。

我们知道人类的原始社会是母系的社会。这种社会的最典型的结婚是亚血族群婚，便是姊妹共夫，兄弟共妻。唐、虞时代是怎么样呢？尧的二女娥皇、女英共夫舜，所谓“釐降二女于妫汭，嫔于虞”[1] 这在我们中国成为了再普遍也没有的传

① 《尚书·尧典》。

说。但是舜的兄弟和他哥哥共妻娥皇、女英的事，便完全为后人所隐蔽了。我们看《孟子·万章篇》里的一段话：

“父母使舜完廪，捐阶，瞽瞍焚廪；使浚井，出，从而掩之。象曰：‘谟盖都君咸我绩。牛羊，父母；仓廪，父母。干戈，朕；琴，朕；弤，朕。二嫂，使治朕栖。’象往入舜宫，舜在床琴。象曰：‘郁陶思君尔。’忸怩。”

这把象写得好象是一个未遂犯，其实这已经是经过后人修改过的。我们再看《楚辞》的《天问篇》罢：

“舜闵在家，父何以鳏？尧不姚告，二女何亲？……眩弟并淫，危害厥兄；何变化以作诈，而后嗣逢长？”

这明明是把并淫的事实说出来了。

我们从这些传说上看来，可以得到一个判断：便是尧、舜时代明明还是一个实行亚血族群婚的社会。

这样的社会只是母系中心的社会，私有财产权还没有成立。平常各人随身动用的东西，如炊爨的家具是属于女人的，渔猎的武器是属于男子的。女人是一家之主，男子是附属物，两情一不相合，男子便只好拿着自己的武器走自己的路。生下的儿子自然是女人的。儿子一长大了，又要嫁给他族的女儿去作丈夫，所以父子不能相承。假使父亲是作过酋长的，儿子也当然不能继任为酋长。酋长的产生是由一族的评议会选举出来，评议会的代表便是一族中各姓各氏的宗长。在原始氏族社会，一些政治的萌芽，是一种民主的组织。

这便是唐、虞时代的禅让传说的实际了。

尧的帝位不能传给丹朱，舜的帝位也不能传给商均，禹的

位置也不能传给启，并不是尧、舜、禹是大公无私的圣人，也不是丹朱、商均等都是十恶不肖的儿子，事实上是氏族评议会不能再举丹朱、商均，而丹朱、商均也嫁到别的氏族去作女婿去了。所以当着尧皇帝要"明扬侧陋"的时候，四岳群牧都走来会议，你说这个好，我说那个好，结果是举出了舜来。舜皇帝要组织政府的时候，他也遍咨四岳群牧，又由大家同意举出一个大贤人夏禹来，其后又把帝位让给众人所举出的夏禹去了。

这场戏景不就是氏族评议制度的反映吗？那一些四岳十二牧九官二十二人不都是当时的各族各氏的家长宗长吗？象这样的事实并不稀奇，在北美的土著民族中一直到近代都还有保存着的。不过在我们中国的汉族是在三千年前已经退下了舞台，所以我们总觉得非常神圣。二千年前的儒者想来也觉得非常的神圣，故更有意识地把它神圣化了。

这种原始氏族社会的崩溃是因为产业的发展，由渔猎进而牧畜进而耕植，促进了男性中心社会的成立。产业日见发达，私产制度便不能不产生。私产制度一产生，护卫产业的武力便不能不成立。护卫产业的武力成立，便不能不有阶级制度的伴随。于是乎立脚于阶级制度的奴隶社会便从此诞生了。

我国古代氏族社会的崩溃，一般的传说是以为在虞、夏之际。尧、舜传贤，禹独传子，所以才有家天下制的产生。这个转换的过程是合于人类进化的历史的。但从实际上看来，这个转换却并不在虞、夏之际。后来的殷代都还有兄弟相及的制度，这正是氏族社会的表现。因为在亚血族群婚的关系上，兄

弟是整个地嫁来，儿子是要整个地出嫁，所以只能够兄弟相承。氏族社会的制度在我国历史上可以说一直到殷代末年都还没有消灭。

不过这个制度在殷代中已经逐渐地在动摇了。我们在殷虚书契的研究上，知道了殷朝一代正是由氏族社会转换到奴隶制国家的一种革命的时代。在殷代，一方面尽管还有氏族社会的习惯留存，而另一方面已经有奴隶的发生。这个事实在《商书》上也可以找出证据：

“古我先后既劳乃祖乃父，汝共作我畜民。”(《盘庚》)

“商其沦丧，我罔为臣仆。”(《微子》)

这是已经有奴隶制的证据了，而另一方面在武王伐纣时数纣的大罪有这几条：

“今商王受惟妇言是用，(第一)

昏弃厥肆祀弗答，(第二)

昏弃厥遗王父母弟不迪，(第三)

乃惟四方之多罪逋逃是崇是长，是信是使，是以为大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。(第四)”(《牧誓》)

第一条大罪就是听妇人的话，这是值得我们注意的。第二条大罪是诬拘，我们看那《西伯戡黎》里面，祖伊得着戡黎的消息，知道周家蓄有野心，所以赶快去报告纣王，教他早作准备。但是纣王怎样说呢？他说：“我生不有命在天？”你看，这信神的态度还要怎样虔诚？

第三条的大罪正道破殷代还保存着亚血族群婚的制度，因为王父母弟整个要出嫁，所以在敌人看来，就好象是“昏弃

不迪”了。

第四条的大罪和第三条相同，因为本族的男子要出嫁，异族的男子不能不入赘，所以便不能不以为大夫卿士。

所以氏族社会向奴隶制社会的推移是在殷、周之际。这从周室的一方面也可以得着不少的证明。

第一，在古公亶父的时候周室还是母系的社会。《大雅·緜》第一章：

“古公亶父陶复陶穴，未有家室。”

这是说文王的祖父一代还在穴居野处。第二章：

“古公亶父来朝走马，率西水浒，至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇。”

古公已经是一位游牧者。他逐水草而居，骑着马儿沿着河流走来，走到岐山之下，便找到一位姓姜的女酋长，便作了她的丈夫。这不明明是母系社会吗？

第二，武王的母亲，就是文王的夫人，有一百个儿子。《大雅·思齐》的第一章：

“太姒嗣徽音，则百斯男。”

这当然不免是诗人的夸张，但无论怎样夸张，总要有四五十个儿子然后才可以举其成数而言曰“百”，一夫一妇的配偶要生四五十个男子是绝对不可能的。这儿只能有两种解释：一种是文王多妻，一种是亚血族群婚。在文王的祖母一代都还是女酋长制，应该以后一种解释为合理。又“文王十三生伯邑考，十五生武王，”伯邑考要算是文王十二岁时候的种子，这除解释为亚血族群婚以外，也大不近情理。

第三，父子相承的制度还未确立，传说上文王舍伯邑考而立武王，废长立弟，这还保存着传贤的意思。武王死后，周公依兄终弟及的制度，事实上还作过几年的皇帝，《洛诰》上"惟周公诞保文武受命惟七年"，很明白地记载着，所以周公在各种诰语里面也是自己称王。但是后来的儒者总要掩讳，说是甚么摄政。荀子比较爽快，他说："大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，以属天下。恶天下之背周也，履天子之籍，听天下之断，偃然如固有之。"（《儒效》）"及武王"的及，就是兄终弟及的及。

第二节　奴隶制的完成

原始氏族社会向奴隶制的推移，当以牧畜的发现为开始，以农业的发达而完成。人类从渔猎中发现了牧畜，这是人类克服自然的第一步，也是男性克服女性的第一步。在渔猎时代，家庭生活以女性为中心，男子只能有自己的猎具——弓矢。但是男子在渔猎中发现了牧畜的手段，照原来的习惯所牧畜的牛羊也就属于男子了。男子假使一和女子不合，起初他可以牵着牛羊再去找别个女子。到后来牧畜愈见发达，男子的生活不能不固定下来。因牧畜发达的结果，发生了草料的恐慌；由草料的恐慌，发生了刍秣的栽培；由刍秣的栽培，更发明了禾黍的种植。由是而农业便出现于人类文化的舞台，男子的产业便愈见固定下来了。男子的产业固定便是女人的家庭生产成为附庸。女人的家庭生产成为附庸，女性中心的天下便不能不斩截地变成男性中心的社会了。

女子成为附庸这已经是奴隶制的开始。更因为产业发达的结果，私有财产权确定下来，在同族中便发生出贫富的悬殊，在异族中也生出抢夺交易的频繁的事件。从前氏族社会的民主性的政治组织，到这时便不能不成为有产者的保护与榨取的机关。族内的贫人，族外的俘虏，自然而然地便逐渐地沦为奴隶。

殷代末年是牧畜最发达的时期，也是农业已经出现了的时期，这是在殷虚书契的研究里面我们已经得到的一个结论。《易经》的研究也这样告诉我们。我们再就这《诗》、《书》二经来考察当时的产业状态罢。

我们先来看商代。

在《商书》的《盘庚》中已经就表现着一种革命的征候。"不常厥邑，于今五邦"，这显然还是一种游牧民族。但农业也当得是出现了，所以"盘庚迁于殷，民不适有居，率吁，众戚出矢言"，就是表明生活已经成了土著，不愿意再东迁西徙。在《盘庚》里面自然也有这一类的话：

"若农服田力穑，乃亦有秋。"

"惰农自安，不昏作劳，不服南亩，越其罔有黍稷。"

但这些或许是后来的史家所粉饰。但无论怎样，就从那不愿迁徙那么很简单的史影看来，已经就表现着有了农业的状况了。

《商颂》有"自天降康，丰年穰穰"(《烈祖》)及"稼穑匪懈"(《殷武》)的话，这是春秋时代宋人做的诗，我们不能引为讨论

殷代的材料。

《周书》的《无逸》，从周公的口中说出要“先知稼穑之艰难”以后，历数殷王中宗(大戊)、高宗(武丁)、祖甲，都称赞了他们一番；继后又说：“自时厥后立王生则逸，生则逸不知稼穑之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从。”这表示殷王的大戊、武丁、祖甲都好象很知稼穑之艰难的样子。不过这所说的稼穑或者就是起初的刍牧罢，从殷虚时代的文物逆推上去，殷代农业的发达似乎不应该有那么早。不过看他称赞武丁“旧劳于外，爰暨小人”，称赞祖甲“旧为小人”，小人在古代是指生产者，我们可以知道殷代帝王也不过是一位牧夫或农夫了。农业纵有也是在萌芽的程度。

关于商代的结论：大约自中期以后农业是已经发明了，但还没有十分发达。

我们来看周代。

周家好象是发明农业的较早的民族，因为以农神后稷为自己的祖先。

我们在下边把《诗经》和《书经》中有关于农业的资料列举出来，逐渐地讨论下去。

第一，《大雅·生民篇》：

这完全是一首传说性的史诗，把后稷的传说用韵文歌咏了出来。它所歌咏的传说的原始性并未十分窜改，这首诗的内容可能是周初的事实。

“厥初生民，时维姜嫄，生民如何？克禋克祀，以弗(祓)无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，

时维后稷。”

这是周室最初的女酋长姜嫄因为没有儿子去祷求上帝（传云“祠于郊禖”）要儿子。踏着上帝走过的脚步（“帝武”）便歆动了，便怀了胎，便生了农业的发明家后稷。

这后稷生下地来的时候，女酋长不要他（这是当时贱男贵女的倾向），把他丢在狭隘的路上。当时是牧畜蕃盛的时候，以为牛羊可以踏死他，但是牛羊都规避了。又把他丢到山林里面去让他饿死，不料又遇着打柴的人把他救了回来。又把他丢在野地的冰块上让他冻死，饿了的大鸟大约以为他是死尸，展起翅膀飞下来啄他，把他啄哭了，把鸟也就骇飞了。但这最后的一幕在原始人看来以为鸟怕他冷，都张起翅膀来覆翼他了；这真是神奇的种子，于是又才决心把他抚育起来。

后稷在小时候便发明了农业，晓得种大豆，晓得种禾麦，晓得种瓜果，公然就占有了他的母家（“即有邰家室”）。后来又开辟草莱，大事种植，有甚么黑黍的“秬”，一稃二米的黑粟的“秠”，赤粱粟的“穈”，白粱粟的“芑”。于是收获的收获，运搬的运搬，舂的舂，簸的簸，溲的溲，蒸的蒸，还加上烧羊肉来做菜，准备请上帝吃饭。于是贪食的上帝在云端里闻着米饭的香气也就高兴得了不得，说了一声：“唔，怎这样的香啦！”（“上帝居歆，胡臭亶时！”）上帝从香气中也就把燕会领略了。

于是乎这后稷就成为了农业的始祖，成了农神。

这诗的全部把传说的原始性保存得很浓厚，虽然不能完全作为信史，但在这儿可以看出周初的农业状况，而且还可以看出一个原始社会的远景。这儿所说的各种嘉稻，以及祭享

时的各种热闹，应该是周初的状况，与后举的《豳风》、《豳雅》相仿。

周初离原始社会还不甚远，就要尽力为自己的祖先粉饰，也还没有直接说出后稷的父亲就是帝喾。人类的初始当然是知有母而不知有父的，这诗的首章已经很明白地告诉了我们。

第二，《大雅·緜篇》：

这也是一篇传说诗。在这儿叙述一位穴居野处仅仅只知道做土器的野蛮人古公，他有些少的牧畜，（在原始时期完毕，蒙昧时期开始，牧畜和陶埴是同时发明的，）骑着马儿逐水草而居，走到岐山之下来，又做了姜姓女酋长的丈夫。（我们请注意：周室原本姓姜，男子是从外族来的。）

这位古公一到了这儿便干了些甚么呢？

“周原膴膴，堇荼如饴。爰始爰谋，爰契我龟，曰止曰时，筑室于兹。”

他看见那岐山下的土地十分肥饶，便开始钻龟，龟的吉兆很好，要他安心地就住在这儿。

“乃慰乃止，乃左乃右，乃疆乃理，乃宣乃亩。自西徂东，周爰执事。”

他也就安心地住在这儿，又才开始做起农夫的事情来。这是说岐周已经有了农业，把他同化了。他一被同化了之后，便大兴土木，建宫室，筑寝庙，立社稷，治兵旅，向邻邦的民族修好的修好，征伐的征伐，于是乎疆土开辟了，邻族的昆夷、虞、芮都降服了。到他孙子文王的时候，更来了一大群被征服的

民族，这个说我替你奔走，那个说我替你跑路，这个说我彻底心服，那个说我替你当兵。——就这样这首诗也就完结了。

这首诗所给我们的启示也和«生民篇»一样。它告诉我们，周初离原始社会并不甚远，在太王时都还是女酋长时代；到了太王，因农业的发达，才渐渐有国家刑政的发生，在短时期之内周室吞并了四邻，未几便“三分天下有其二”，又未几公然“实始翦商”了。

在这儿我们要提出一个问题。

农业在殷代的中叶已经有被发现的痕迹，为甚么经久都不见有甚么重大的发展，反为后起的周室所吞灭了？周室农业发达的根本原因，究竟在那儿？

第三，«大雅·公刘篇»：

解决问题的关键似乎在这一篇里面。

这篇诗的作者和时代，诗序上说：“召康公戒成王也。成王将莅政，戒以民事，美公刘之厚于民而献是诗也。”作者的可靠不可靠是一个问题，但时代是在周初，这从诗的文体与内容上看来大抵可以相信。

公刘在传说上是后稷的曾孙。“虞夏之际弃为后稷而封于邰。及夏之衰弃稷不务，弃子不窋失其官守，而自窜于戎狄之间。不窋生鞠陶。鞠陶生公刘，复修后稷之业，民以富庶，乃相土地之宜而立国于豳之谷焉。十世而太王徙居岐山之阳，十二世而文王始受天命，十三世而武王遂为天子。”① ——这首诗便是歌咏他定居豳谷时候的事了。

① 朱熹«诗集传»中«豳风»解题。

第一节说这位诚实的公刘做田种地割麦收租一点也不敢懈怠。但他觉得地方还不够，又才准备起粮食在橐囊里面，又准备起弓矢干戈斧钺，要到邻近去辟土开疆。

第二节是说他开辟了“胥”的地方（“于胥斯原”），在这儿也弄得很繁庶，生活渐渐顺手，不必象从前那样局迫。时而上山去牧羊，时而又下平原来种黍麦。身上带的是甚么东西呢？是石器的装饰品，是皮鞘里装着的铜刀或者石刀。

第三节说他再把疆土扩展起来，他走到百泉，又来看望溥原。他又登上了南冈，又才发现了豳谷，便把这儿来做“京师”，便在这儿住居，便在这儿扯起旗号，便在这儿有说有笑地生活下去。

第四节便说他在这京师一天一天地又发展起来，族里的人繁昌起来了，他们大开筵席，杀猪宰羊，吃得酒醉肉饱，他就做了同族人的酋长也就是宗长（“君之宗之”）。

第五节说他已经作了宗长之后，族里愈见发达，他又分别土宜，组织警卫，又定出田赋来供这警卫的用度，豳谷便愈见强大起来了。

第六节也就是最末的一节，说他在豳谷住着，又横涉渭水，去采取砥石，采取铁矿来锻炼（“取厉取锻”），又来大兴土木，大辟田野（“止基乃理”），于是乎便愈见繁庶起来，愈见富足起来；皇涧的两岸已经被人住满了，又发展到过涧的上游去；过涧的上游也住满了，又侵占到芮鞫去。

这诗就是这样的六节，但这把原始时期的国家的形成，序述得是怎样亲切呢？所托的虽然是公刘这个传说人物，但所

说的应该是周代初期的诗人的感情，乃至一般人的感情。最可注意的是那“取厉取锻”的“锻”字，《毛传》虽然训为石，但已经说了厉，为甚么又要说锻呢？《郑笺》云“石所以为锻质”，我认为正是铁矿①。

我们看周诗所用的田器：

“三之日于耜。”（《七月》）

“以我覃耜。”（《大田》）

“庤乃钱镈，奄观铚艾。”（《臣工》）

“有略其耜。”（《载芟》）

“畟畟良耜”——“其镈斯赵，以薅荼蓼。”（《良耜》）

这儿的四种田器，曰耜，曰钱，曰镈，曰铚，三种是从金，耜字上边又有犀利的形容辞曰覃，曰略，曰良，大约这时候的田器已经是在用金器了。但这是怎样的金属呢？

《考工记》上说：“攻金之工：筑氏执下齐，冶氏执上齐，凫氏为声，栗氏为量，段氏为镈器，桃氏为刃。”可惜这为镈器的段氏独于阙了，我们不能明白地看出他到底以甚么金属为镈器，不过我们从其他的五氏可以间接地把他旁证出来。

其他的五氏：筑氏是为削，冶氏是为杀矢、为戟，桃氏是为剑，凫氏是为钟，栗氏是为量（升斗）。这些都是用青铜铸的。

“金有六齐：六分其金而锡居一，谓之钟鼎之齐。五分其金而锡居一，谓之斧斤之齐。四分其金而锡居一，谓之戈戟之齐。三分其金而锡居一，谓之大刃之齐。五分其

① 此解极成问题，锻解为铁矿既无充分根据，《公刘》亦非周初的诗。根本的事实是：一直到现在，西周并无铁器从地下出土。——作者补注

金而锡居二,谓之削杀矢之齐。金锡半谓之鉴燧之齐。”

这把钟鼎、斧斤、戈戟、大刃、削、杀矢、鉴燧是用青铜冶铸的,都说明白了; 然而镈器是除外了的。为镈器的却是段氏;“段”不就是“取厉取锻”的“锻”字吗? 段氏既是金工,而铜是不用以作镈器的,世界各国均无铜犁或青铜犁出土(见艾伯特《史前史词汇》Reallexikon der Vorgeschichte von M. Ebert 第十卷第一一八页 Pflug 项下)。这尤证明段氏铸器必以铁。

铁字本来出现得很迟,初期的五金除锡而外都称为金。铁的锻炼还没有进步的时候,和金银铜的美金比较,是称为恶金的。《国语》里面有管仲的话:“美金以铸剑戟,试诸狗马;恶金以铸钼夷斤斸,试诸壤土。”又《管子·海王篇》:“今铁官之数曰: 一女必有一鍼一刀,……耕者必有一耒一耜一铫,……行服连轺辇者必有一斤一锯一锥一凿。”可以知道所谓恶金就是铁。

《周礼·秋官》的“职金掌凡金玉锡石丹青之戒令,受其入征者,辨其物之美恶”,这儿也就好象已经有美金恶金的分别了。

铁的发现,论理应该是在周初,不然那农业发达的原因便无从说明,中国历史上的一个重大的社会变革的时期也无从说明了。

因为铁的发现在农业上起了一个很大的革命,在社会上也起了一个很大的革命。在周代的先王如象太王、王季、文王都是要亲自下田的,《周书》的《无逸篇》里说:

“呜呼,厥亦惟我周太王王季克自抑畏;文王卑服,即

康(糠)功田功……自朝至于日中昃,不遑暇食。"

这是周公自己称赞他的曾祖、祖、父的话，这儿当不会有多大的夸张。因为一位国王要自己下田风谷，并不是甚么好荣华的事。借此，我们可以知道就在文王的初年都还是不十分发达的农业,但是不久之间便完全变换了一个世界。

周诗里面专咏农事的诗便有好多首数，有《豳风》、《豳雅》、《豳颂》。《周礼·春官》的"籥章掌土鼓豳籥：中春昼,击土鼓,吹《豳诗》以逆暑,中秋夜迎寒亦如之;凡国祈年于田祖,吹《豳雅》、击土鼓,以乐田畯;国祭蜡则吹《豳颂》、击土鼓,以息老物",简直是成了一个农业的黄金时代了。我们再把那三《豳》的《风》、《雅》、《颂》各篇的诗名分列在下边罢。

《豳风》……《七月》

《豳雅》……《楚茨》《信南山》《甫田》《大田》

《豳颂》……《思文》《臣工》《噫嘻》《丰年》《载芟》《良耜》

除《颂》诗的几篇比较简单外,《风》、《雅》各篇在《诗经》中都要算是一等的长篇大作。盛况是可以想见了。

再看《周书》罢。那里面差不多篇篇都有关于农业的文字。

"土爰稼穑,……岁月日时无易,百谷用成。"(《洪范》)

"秋大熟,……岁则大熟。"(《金縢》)

"厥父菑,厥子乃弗肯播,矧肯获。……若穑夫,予曷敢不终朕亩?"(《大诰》)

"纯其艺黍稷。"(《酒诰》)

"若稽田，既勤敷菑，惟其陈修，为厥疆畎。"(《梓材》)

"乃别播敷，造民大誉，弗念弗庸，瘝厥君。……汝乃其速由兹义率杀。"(《康诰》)("播敷"二字分见上列《大诰》与《梓材》;"乃别播敷"疑是怠弃耕种的意思，此条应在《酒诰》之前，为解释便宜起见列此。)

"兹予其明农[1]哉！彼裕我民，无远用戾。"(《洛诰》)

"先知稼穑之艰难乃逸，……相小人厥父母勤劳稼穑，厥子乃不知稼穑之艰难，乃逸，乃谚，既诞。"(《无逸》)

"今尔尚宅尔宅，畋尔田，……尚永力畋尔田。"(《多方》)

"帝钦罚之，乃伻(使)我有夏，式商受命，奄甸万姓。"(《立政》)("甸者井牧其地，什伍其民。")

这是周代初期十五篇文字中的十篇，说来说去差不多篇篇都要说到农业上来，我们假使把这《周书》、《周诗》来和《易经》或者殷虚卜辞比较，不是划然呈现着两个世界吗？这样斩切的一划！这不是石刀可以划下来的，不是铜刀可以划下来的，这无论怎样都要仰仗铁刀！

农业轰轰烈烈地发达了起来，文明也就一天一天地灿烂了起来。我们单就表面上看，所谓文、武、周公、成、康，真真是可以赞美的人物了。然而这儿掩藏着一个很大的悲剧。农业的发达就是奴隶制度的完成，在初期本是连国王也要下田的

① 王国维据《广雅》训农为勉，以明农为黾勉。案此实无须改训，下文"彼裕我民"之"彼"即承农而言。文王犹卑服即田功者，周公亦正好以"明农"为其理想。——作者补注

农业，不久便成为了奴民的专职。

在上面所举的《无逸篇》里面，我们已经可以看出，那专门耕田的人后来成为了“小人”。从此以后便产生了一个“天下之通例”出来，所谓“或劳心，或劳力，劳心者治人，劳力者治于人”了。好听的一个“劳心”的雅号哟！那就是坐食阶级的诡计。所谓精神主义，所谓文化主义，始终跳不出这两个字的范围。他们说你们是当然的，你们是天命注定，你们是天生来作奴隶的人。而他们精神上的操劳比你们还要辛苦，自然比你们更高贵得不可比拟。

我们再回头看看当时的所谓农夫。

第一——《七月》

这是一首写农夫生活的诗。这诗描写当时的农夫周年四季一天到晚都没有休息的时候。男的呢种田筑圃，女的呢养蚕织布。栽种出来的成果呢献给公家，而自己吃的只是一些瓠瓜苦菜。养织出来的成果呢是替“公子”做衣裳，而自己多是“无衣无褐”。农闲的时候打点猎，得了狐狸便要送去给公子做衣裳，得了野猪只好偷偷地把猪儿畜了起来，大猪要贡给公家的。自己养的羔羊也要杀了来献上去，不消说也还要酿酒送酒。公家住的宫室要他们去整理，昼夜兼勤地用茅草盖好起来（当时的宫室都还是茅屋），而自己住的被耗子打穿成大窟小洞的土屋，只好把点烂泥来塞塞，把烟火来熏熏。不消说蟋蟀是要到床头上来叫，风大哥是要时常来打交道的，管他妈的，也只好得过且过，在这儿过冬了。但是还不够，到了冬天

来还要去凿凌冰，藏好了，到夏天来献上去，以使公家的人凉快。女子好象还有别的一种公事，就是在春日艳阳的时候，公子们的春情发动了，那就不免要遭一番蹂躏了。这并不是甚么稀奇的事情，据近世学者的研究，许多民族的酋长对于一切的女子有“初夜权”(Jus primae noctis)，就是在结婚的一夜，酋长先来尝新的啦。

这些就是《七月流火》中所表示的农夫们一天到晚周年四季的生活，这是不是奴隶呢！

这在古时的道学先生们看来当然要摇头摆脑，一唱三叹，极口地赞美道：“呜呼，周室之民，其忠爱其君若此之甚，此可见文武周公之盛德矣，呜呼！”（一定还要再来一个“呜呼！”）而在一些个人主义的唯心主义的文人看来，也一定要称赞：“啊，这是一首很好的牧歌！牧歌的，牧歌的，第三个牧歌的！就是中国的农民文学了。”哼，农夫被一些无聊的文人骗得真是可怜了。

这诗当然不是农夫做的，因为它把农夫的痛苦故意的甘媚化了，牧歌化了，农夫不消说也没有那样的文化程度。序上说是周公做的。或者是这位大诗人的圣作罢。他真不愧是一位大圣人，他真是善于欺骗。但他无论是怎样善于欺骗，他总欺骗不过痛苦。中国的农夫被一些大圣人、大豪杰、大诗贼、大文氓，也欺骗了几千年，但在目下恐怕也没有那样驯善了罢。

被榨取阶级的“农夫”的生活是这样，榨取阶级的“公子”们又是怎么样呢？

第二——《楚茨》

这首诗的主人翁“我”，他有不少的黍稷，所有的仓都装满了，露天堆积的“庾”也有十万大堆。他当然是一位榨取阶级的“公子”了。他把农夫的收获来做酒食，供祭祀，向着鬼神求无厌的幸福。

他不仅榨取了黍稷，他还榨取了牛羊，牵去剥皮的剥皮，煮的煮，陈献的陈献，供奉的供奉，拿去祭他的祖先或者是生殖器（“祝祭于祊”），他自己作主祭的“孝孙”，还有活的人来作承受祭祀的“神保”。

祭祀的人还有“诸宰君妇”，还有“诸父兄弟”，一大族的男男女女都是到这儿来聚会的。他们，特别是那些女宾女客，烧起火来，切起肉来，烧的烧，炙的炙，装了无数大碗，拿来献在神的面前。

于是芬芬郁郁地便在神面前祷告起来，神也公然高高兴兴地吃着他们的饮食，许了他们整万整亿的高寿。

祷告的人祷告完了，神也吃醉了，便撞钟击鼓把神送回去；剩着是该那些“诸宰君妇”和“诸父兄弟”的男男女女快乐的时候。特别是那些女的尤其着急，她们等也等不及的一种神气，赶快把那祭祀的陈设撤了，便和那些“诸父兄弟”们“备言燕私”起来。

他们都走到后边的寝室里去了，音乐也到那后边去奏去了。他们也在那儿醉，也在那儿饱，还有一件事情不好明白地说出来，只好说“真是可爱，真是合时，甚么都好尽了头”，于是乎也就不能不“子子孙孙勿替引之”了。

这就是一些"公子"们的生活，这虽然是一些比较原始的公子们，虽然只是一时的快乐(照《周礼》看来当在仲春)，但这却是怎样的快乐呢？它象那农夫们的"无衣无褐，何以卒岁？"它象那农女们的"女心伤悲殆及公子同归"吗？

此外还有《信南山》、《甫田》以及《豳颂》的六篇，都是这样风味的诗，就是当时的"公子"把农夫的收成榨取来供祭祀享乐。《甫田》的开首四句把那阶级的对立道得异常的明白。

第三——《甫田》

"倬彼甫田，岁取十千；我取其陈，食我农人。"

你看农人是属他的，他不耕而获的一年取十千，把些剩馀陈腐的米谷赏给农人吃，这不如象在养猪狗一样吗？但他骗人的程度已经很高明了。他把农人的黍稷牧畜取了，但他给他们的口惠是没有忘记的，他说：

"我的田弄好了，真是你们农夫的功德啦！"("我田既臧，农夫之庆！")

他立了田官去监督那些农夫，他时常还要亲自去监督，不准他们偷懒，他说他是犒劳他们。农夫在这样的监视之下，当然偷不起懒来；他说：

"啊，你们真是勤快啦！"("曾孙不怒，农夫克敏！")

在这样监视督率之下，于是乎农夫的膏血榨到一珠一滴都要成一米一黍了。所以

"曾孙之稼，如茨如梁(收成就象茅檐一样高，屋顶一样高)；曾孙之庾，如坻如京(堆积起来就象一个海岛，就象一片山岭)。乃求千斯仓，乃求万斯箱。黍稷稻粱，农

夫之庆。（又来厚着脸皮昧着良心恭维你一句。）”

你看这榨取者的手段不很高明吗？而他高明的手段还不仅这一点，他还很有点我们近代人的风味①，会向农人喊“万岁”的口号呢！那诗最后的两句便是：

“报以介福，万寿无疆！”

农人万岁哟！工人万岁哟！只要你克勤克敏的供我榨取，你的寿命愈长愈好，万岁哟！万岁哟！万万万万万岁哟！——哼哼！

第四——《大田》

这首诗的性质稍稍不同，这是一首小农生活的诗。他自己是“曾孙”的农夫，但同时也有他的私田。所谓“雨我公田，遂及我私”，我看那并不是所谓“其中为公田，八家皆私百亩”的甚么井田制——那种井田制是后代儒家的理想，事实上当时的土地一切都是公田，农人只是食陈的奴隶；但当时未经开垦的土地当然很多，让农人们利用自己的馀力去开垦了出来，当然就成为自己的私地了。这儿是后来奴隶制破坏的一个伏机，我们是应该注意的②。

在这首诗里面还有几句重要的话：

“彼有不获穉，此有不敛穧，彼有遗秉，此有滞穗，伊寡妇之利。”

---

① 这是指国民党反动派及其他社会党之类，因为他们也有农民部，也组织工会。——作者补注

② 这就是榨取直接生产者的剩余劳动，使私人的财富逐渐在量上增加，最后便可由量变达到质变，使私肥于公，下尅乎上。——作者补注

这在一些糊里糊涂只求皮相的人看来，一定又要说："这真是一张画图呀，充满牧歌意味的画图呀，就象米勒的«拾穗»一样的画图呀，和平的风光，优美的风光，说不尽的风光，风光。"有趣味地我介绍一段朱熹老夫子的关于这几句话的高见罢：

"此见其丰盛有馀而不尽取，又与鳏寡共之；既足以为不费之惠，而亦不弃于地也。不然，则粒米狼戾，不殆于轻视天物而慢弃之乎？"①

我很想在这几句文章下面再加两个字"呜呼"了。

我们的见解不是这样。我们在这儿正看出当时已经有了乞丐的现象！一些奴隶的农妇在男子在的时候，有男子力田，勉强总还有陈可食，但一到男子死了，自己或者因为年老，或者因为貌丑，不能再去嫁人，那可吃甚么呢？那不是在收获的时候去拾些遗穗吗？收获时有遗穗可拾，平时呢？自然只好吃草根或者讨口了。

这是奴隶制成立以后必然有的现象，一直到现代都不曾消灭过一次的现象。在«国风»中采草卉的女人数见不鲜，恐怕多半就是这类无告的寡妇罢？

总之，当时的农夫就是奴隶。这些奴隶在平时不仅作农夫，还要做工事，供徭役。«七月»里面已经有"上入执宫功"的话，那便是每年在定期的时候去为公家做工。这儿当然没有甚么工钱，也没有甚么契约，完全是当尽的义务。这是平时，

① 见«诗集传»中«小雅·大田»朱熹注文。

在战时便要服兵役或战时的土木工作等。

“天子命我，城彼朔方。”(《小雅·出车》)

《书经》上这类的供役很多：

(一)“惟三月哉生魄，周公初基作新大邑于东国洛，四方民大和会。”(《康诰》)

(二)“太保朝至于洛卜宅，厥既得卜则经营，越三日庚戌，太保乃以庶殷攻位于洛汭。……厥既命殷庶，庶殷丕作。”(《召诰》)

(三)“王曰：‘告尔殷多士：今予惟不尔杀，予惟时命有申，今朕作大邑于兹洛，予惟四方罔攸宾，亦惟尔多士攸服奔走，臣我多逊。’”(《多士》)

(四)“公曰：‘嗟，人无哗，听命！……鲁人三郊三遂，峙乃桢幹！甲戌我惟筑，无敢不供！汝则有无馀刑，非杀！’”(《费誓》)

有所谓“庶民”，有所谓“庶殷”，从这儿可以看出奴隶的成因了。

庶殷明白地就是被征服的民族，在快被征服的时候殷人很愁，以为“商其沦丧，我罔为臣仆”(《商书·微子》)，怕的人人都要遭屠戮，要想当奴隶都办不到。这正表明着奴隶制的产生还不很久，在未有奴隶制以前一切的俘虏都要拿来屠戮。所以周公在殷人面前也很卖恩惠，他说我们现在并不杀你们，还让你们种田筑屋，你们应该要感恩怀德(《多士》及《多方》)。在西周末年奴隶制成立以后的文字便不同了。同是一种怕亡国的话，殷人是怕当不成奴隶，周人就直接怕当奴隶。《小雅·正月篇》说：

"民之无辜，并其臣仆。"

这正表现着时代递禅的阶段了。

殷人被征服了以后事实上是作了奴隶，他们算是受尽了轻视和虐待的，周室的人称他们为"蠢殷"，称他们为"顽民"，一直到春秋战国的时候都还把他们的后人当成蠢人看待，譬如说到蠢人的时候便是"宋人"——"宋人资章甫而适越"(《庄子·逍遥游》)——"宋人有闵其苗之不长而揠之者"(《孟子·公孙丑上》)——宋人就是蠢人的代表。

奴隶是世袭的，《大雅》的《既醉篇》很明白地告诉了我们，那诗的第七和第八两节上说：

"其胤维何？天被尔禄。君子万年，景命有仆。

其仆为何？釐尔女士。釐尔女士，从以孙子。"

仆字传笺均训附，于"其仆为何"实不免费解。

奴隶是世袭，所以宋人一直到后来都被人骂为蠢人，这是无足惊怪的了。

大抵奴隶一经久了，便成为所谓"庶民"。庶民和百姓，在当时是有分别的。百姓是贵族①，又叫作"君子"。《召诰》："予小臣敢以王之仇民百君子越友民，保受王威命明德。"——仇民是指新归附的庶殷，友民旧归服的庶民，百君子就是百姓了。和这君子相对的庶民又称为小人，这在《易经》上是很多的，《书经》上也数见不鲜。

《梓材篇》开始一句话是：

"以厥庶民暨厥臣达大家，以厥臣达王，惟邦君。"

① 百姓在古金中均作"百生"，即同族之义。——作者补注

这把当时的阶级是表现得很明白的，就是王是第一级，邦君是第二级，大家（就是所谓百姓）是第三级，臣及一般的庶民是第四级。前三级就是贵族，事实是只有两级，就是贵族和奴隶了。

庶民又号称"群黎"，号称"黎民"：

"群黎百姓，遍为尔德。"（《小雅·天保》）

"平章百姓，百姓昭明。协和万邦，黎民于变。"（《虞书·尧典》）

为甚么民会称"黎"呢？这大约就是中国古代的先住民族，这种人或者就是马来人和四川的彝族的祖先，马来人和彝族人都是棕黑色的（彝族人在四川又称为黑骨头），马来人的传说也说他们的祖先是从北方来。怕这些民族的祖先就是古代的蚩尤或者三苗了。蚩尤"铜头铁背"，大约也就是棕黑色的修辞了。

汉民族的祖先本来有征服了蚩尤和有苗的传说，这些民族一部分被驯化了便成为黎民，一部分被压迫向西南迁移，便成为现代的马来人和彝族等。

以上当然只是我的想象，我觉得所谓"黎民"就是最早被汉民族征服了的棕黑色的先住民族。这种民族被征服了以后便当成奴隶使用，大约就因过受虐待或生育限制的结果，是一天一天地消灭了的。民族一消灭了之后，所以连字的本义也就失掉了。《大雅》上说：

"民靡有黎，具祸以烬。"（《桑柔》）

"周餘黎民，靡有孑遗。"（《云汉》）

这大约是真正的事实了。虽然孟子说:“夫说诗者不以文害辞,不以辞害志,以意逆志是为得之。如以辞而已矣,《云汉》之诗曰:‘周餘黎民,靡有孑遗。’信斯言也,是周无遗民也。”(《万章》)但是周时的所谓“黎民”与孟子时代的所谓“民”,是不同的。在西周末年已经是“靡有孑遗”的黎民,在孟子时代当然不知道他的存在了。因黎民的绝种(被征服民族的绝种并不算稀奇)和汉民族自身的局部的奴隶化,所以使黎民与庶民成为同样的意义,后来更与“百姓”一语也成为同义语了。这也就是贵族的分化和破产的结果使百姓化为奴隶的证据。

汉民族自身的奴隶化,如上举的“庶殷”便是一例,就是周之宗室,一有罪过,都是要化为奴隶的。如“降霍叔于庶人,三年不齿”①,便是这项的明证了。

总之所谓农夫,所谓庶民,都是当时的奴隶。这些奴隶在平时便做农;在有土木工事的时候便供徭役,在征战的时候,便不免要当兵或者是伕役了。

> “击鼓其镗,踊跃用兵,土国城漕,我独南行。”(《邶风·击鼓》)

这是卫国的人民被征发出去打陈国和宋国时候的诗。同是人民,有的在国里种田(“土国”),有的在漕邑筑城(“城漕”),自己却来当兵要去打陈打宋。这可以见得工农兵是三位一体,古人说“寓兵于农”,其实是并没有好大的妙道理在里面的。

> “肃肃鸨羽,集于苞栩。王事靡盬,不能蓺稷黍。父

① 《尚书·蔡仲之命》。

母何怙？悠悠苍天，曷其有所！”

这是《唐风》的《鸨羽》。同样的情调反复成为三章。所谓“王事”当然就是战征的事情。奔走王事的结果便不能兼艺黍稷，这正证明平时的农夫便是战时的军人。

我们再看周公东征时的诗罢。

周公东征就是因为被征服了的殷人不甘受奴隶制的压迫，造起了反来，周公便带兵去讨伐他们。《周书》的《大诰》，便是出师时候的训辞，那时候殷人的叛乱，势子很浩大。所以在周公主张讨伐的时候，他说：

“予得吉卜，予惟以尔庶邦，于伐殷逋播臣。”

但是一般的庶邦君和庶士御事都反对，说很困难，民还不安定，应该要先务内政，不要去图武功，龟卜可以不必听从。但是周公坚持着自己的意见，他终竟带起兵去讨伐了。

结果是怎样呢？他一去便打了三年，弄得来斧破斨缺，一般的兵士都怨望起来了。

“既破我斧，又缺我斨，周公东征，四国是皇。哀我人斯，亦孔之将。

既破我斧，又缺我锜，周公东征，四国是吪。哀我人斯，亦孔之嘉。

既破我斧，又缺我銶，周公东征，四国是遒。哀我人斯，亦孔之休。”(《破斧》)

这首诗我觉得明明是一首怨望的诗，宋朝的朱老夫子公然说：“今观此诗，固足以见周公之心大公至正，天下信其無有一毫自爱之私；抑又以见当是之时，虽被坚执锐之人亦皆能以

周公之心为心，而不自为一身一家计，盖亦莫非圣人之徒也。”[①]真不晓得是从甚么地方看出了那么多的“圣人”来！

周公这位老头子，他是很厉害的一位角色，他是奴隶制的完成者。他能文能武，意志很坚固，手段也很毒辣。我们看他把殷人的反叛平定了以后，他索性更加一倍地把他们奴隶化，大兴土木叫他们来做工，把他们整个地迁到洛邑，叫他的兄弟康叔去镇压着他们，不惜用种种的严刑峻罚，三令五申地去恫骇他们。《周书》中的所谓《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》，都是对付他们说的话。我们看他一时很卖恩德地向他们说：

> “我惟大降尔四国民命，尔曷不忱裕之于尔多方？尔曷不夹介乂我周王享天之命？今尔尚宅尔宅，畋尔田，尔曷不惠王熙天之命？”（《多方》）

简单的译出来就是：我赏了你们的活命，把房子给你们住，把田给你们耕，你们为甚么还不诚心诚意地感恩怀德？

他一时又很凶狠地恫骇他们：

> “尔乃迪屡不静，……我惟时其教告之，我惟时其战要囚之，至于再，至于三，乃有不用我降尔命，我乃其大罚殛之！非我有周秉德不康宁，乃惟尔自速辜！”（同上）

你们竟不识王法，屡屡造反。我所以才来告诫你们，不听我便要屠杀你们，一次不够来二次，二次不够，再来三次，结果我总要屠杀得你们一个灭族灭种！并不是我们周家不讲和平，是你们自作自受！

---

① 见《诗集传》中《豳风·破斧》朱熹注文。

你看，这真是怎样的横暴！占了别人的社稷，灭了别人的宗庙，还用这样的高压手段来压迫别人，这不和近代的侵略者是一套的章法吗？他的章法还不仅这一点呢，你看，他又要和颜悦色地去笼络他们：

“尔乃自时洛邑，尚永力畋尔田，天惟畀矜尔。我有周惟其大介赉尔，迪简在王庭，尚尔事，有服在大僚。”(同上)

你们从此以后在洛邑好生做农夫，天老爷会可怜你们的。我周家也会赏赐你们，不久会把你们提拔起来，拿大官给你们作。

你看，这是怎样狡猾的一种手腕呢？最厉害的是他授与康叔的一种统制殷人的秘密的办法。在《康诰》里面他教他要用严刑峻罚。假使是故意犯，虽然是很小的罪是要杀的。杀人越货的是要杀的。不孝不友的是要杀的。煽惑群众的是要杀的。这些都还不要紧，在《酒诰》里面，却把他的奸黠处更全盘露出来了。他晓得殷人是好酒贪杯的，他深怕康叔带去的周人也染上了这种恶习，所以他不惜谆谆地告诫，最后是说：

“厥或诰曰‘群饮’，汝勿佚！尽执拘以归于周，予其杀！”

你所带去的人，假使有人来告发说在聚饮的时候，你一点也不要宽纵，全体逮捕着给我送回来，我要砍他们的脑袋子！

但是他对付殷人是怎样呢？他接着说：

“又惟殷之迪诸臣惟(与)工，乃湎于酒，勿庸杀之，姑惟教之。”

这是怎样凶恶险狠的一种差别待遇呢？这不就跟日本人统治台湾时期，台湾人抽大烟并不加以禁止的办法，是完全一样的吗？周大圣人的圣处，究竟是在那里呢？亏了朱夫子那位大师公然说："被坚执锐之人"都是受了他的感化，都是"圣人之徒"，那些被坚执锐的圣人们真是可怜了。

我们再看《东山》一首诗罢。

这是跟着周公东征的军人，也就是农夫，出征了三年之后，才解甲归田，走回自己的家里。在他初得到这样的解放时当然是很高兴，但预想到家里的情形不免又暗暗的悲伤。悲伤的是甚么，诗里虽然没有明言，但我们是可以想象到的。相别了三年，和家里人当然是断绝了消息的，他自然不知道他家里人的生死存亡，和他家里是荒废到了怎样的地步。他走回家里来一看，果不其然是荒废到可怕的境地！时候已是黄昏，天上又在下微微的细雨，这正是愁人的资料。自己的家屋被蔓草罗络着了。土老鼠在室里跑，小蜘蛛在门上牵网。菜园呢成了鹿子的游戏场，萤火虫儿在闪闪的飞耀。虽然是可怕的荒废，但也觉得有几分的亲爱。

愁着不知死活的家里人，他自己的老婆，幸好还活着。她在长吁短叹地洒扫房屋的时候，他刚好回来了。鹳鸟呢在外边的土堆子上叫，苦瓜呢缠在板栗树的树梢，这样的情景相别以来不知不觉的也就三年了！

战后的餘生回家之后落得满眼荒凉，不凑巧地又遇着婚嫁最多的春天，仓庚鸟在翻飞，有钱人在嫁女儿。新嫁娘骑的马真是辉煌，新嫁娘的妆奁真是丰富，你们这些新婚燕尔的人

当然高兴，我们，我们这些旧人到底有甚么快乐呢？

这诗就构成于上面所译述的四章，的确是有一种悱恻的情趣。最后一章把新婚拿来做对照，是想把那归家的兵士形容得更加凄凉。这诗当然不一定就是那时从征的军人做的，或者是那从征的太史太卜一类的有文笔的人无心之间把自己反对战争的心事流露出来了的。这诗表现得十分鲜明，不知道那些心瞎眼瞎的古人怎么会把作者的名誉扯到周公身上去！

总之，平时的农人便是战时的军人，在这《东山》一诗里也表现得异常清楚。

农人、工人、军人，结果就是奴隶。象这样的证据在《诗经》和《书经》里面是举不胜举。所以我们可以断定：奴隶制的社会组织是在周初才完成。它的原因是在农业的发达。农业的发达可能是在铁的耕器的发明。

第三节 宗教思想的确立

宗教思想是原始社会必然的产品。原始社会的人，头脑很简单，对于自然界中各种现象都不明其所以然，一切都是惊异，一切都带着神秘性，于是而一切都化成神明了。原始宗教当然是庶物崇拜，是多神的。

但到奴隶制成立以后，地上权力统于一尊，于是天上的神秘便也不能不归于一统。地上在国家成立以后，天上便会有天堂出来。

“文王陟降，在帝左右。”（《大雅·文王》）

“三后在天。”(《大雅·下武》)

我们看这文王，看这三后——太王、王季、文王——是不是就跟坐在上帝右边的耶稣，以及甚么三宝庄严、三位一体的别种民族的宗教传说一样？

《尚书》和《诗经》的《雅》、《颂》，可以说完全是宗教的典籍，它们的性质完全和犹太人的宗教的《旧约》一样，《雅》、《颂》就是那《旧约》里面的《雅歌诗篇》了。而且《诗》、《书》中的上帝完全是人格神，天能够视，能够听，能够说话，能够闻香气，能够吃东西，能够动作，能够走路，能够思索，能够喜怒，并且还能够生儿子。他是完完全全和人一样的。

“厥初生民，时维姜嫄……履帝武敏歆，……居然生子。”(《大雅·生民》)

“有王虽小，元子哉！……王来绍上帝，自服于土中。”(《周书·召诰》)

目的就在这儿。上帝是会生儿子，儿子是要来继承上帝的。

“皇天既付中国民，越厥疆土于先王。”(《周书·梓材》)

“予造天役，遗大投艰于朕身。”(《周书·大诰》)

儿子在地上的权威便在天上又得着一层靠背，于是乎支配者的权力便可以维持于永远了。真可以维持于永远吗？创造上帝的支配者阶级的本身，他自己是明白的。

“惟命不于常。”(《周书·康诰》)

“天命靡常。”(《大雅·文王》)

天命是不固定的，就是自然现象是不断的进行着的。自

己虽然在说是天的儿子，自己霸占来的国家虽然说是上天给我的财产，但那里是靠得住的话。这不过是诳惑愚民罢了。假使人民一聪明起来，不肯受我的诳惑了，那我的财产几时又被别人霸占去，又让别人去当“元子”，谁会晓得？

“天难忱斯，不易维王。”(《大雅·大明》)

“天命不易，天难谌，乃其坠命。”(《周书·君奭》)

天根本是不可靠的，不过我自有我的权衡。我们是立来骗人的东西，不要自己去受了他的欺骗。我们只有自己想方法来使地位巩固，使自己的福泽延长。用上帝来骗人当然也是所想的方法的一种，但我们另外应该还有些微妙的方法。

有甚么微妙的方法呢？

目的是使变化的东西不变！变化到底起于甚么呢？变化是起于对立。有轻重的对立故有动摇，有强弱的对立故有竞争，有智愚的对立故有诈乱。要想没有诈乱，就要使天下的人无智无愚，更换句话说，便是不许有超过水平线上的智者。要使没有竞争，便要使无强无弱，也就是要使天下的人不许有超过水平线上的强者。要想没有动摇，那就只好使两端的轻重适得其中。滑头的中字又现出水面来了。

“曰其自时中乂，万邦咸休，惟王有成绩。”(《洛诰》)

“丕惟曰尔克永观省，作稽中德。”(《酒诰》)

以中道治天下，万国都不会生乱子，支配者自然就大有其成绩。这就是所谓德。德者得也，言这样便可以得到好处。大抵《周书》上所说的德就是这个意思。

“勿用非谋非彝蔽时忱，丕则敏德，用康乃心，顾乃

德，远乃猷裕；乃以民宁，不汝瑕殄。”（《康诰》）

“皇天既付中国民越厥疆土于先王，肆王惟德用和怿先后迷民，用怿先王受命。”（《梓材》）

不合中道便是“非谋非彝。”“非谋非彝”也就是妄作聪明。聪明就是乱的根本，所以要使一切的人都不准妄作聪明。所有一切的刑罚典章，一切的道德教育，都是从这个机微里面生出来的。事事都遵照这划一主义的典章刑政去做，事事都依照这折衷主义的道德教育去做。在上的人都不准妄作聪明；（其实合乎中道的办法正是绝顶的聪明呀！）在下的“迷民”（乱党）谁还敢妄作聪明？于是乱党便不敢再作乱子，支配者也就“至于万年，子子孙孙永保民”[①]了。结局是《诗经》和《书经》上的宗教思想，就是奴隶制下的支配阶级的根本观念，和《易经》上所表现的是一致。

（一）人格神的存在。

（二）神权政治（Theocracy）的主张。

（三）想以折衷主义来消灭辩证式的进化。

以上我从《诗》、《书》中散见着的文句把那时的宗教思想归纳出了一个系统出来，我是故意把一笔很好的材料扣留着还没有说出。这一笔材料很奇异地在中国古代学说中是自己成了一个严整的系统的——不消说这是就它自己本身的说法，——这个便是《洪范》。在《洪范》一篇中以上所归纳出的三种结论异常鲜明地陈列着。

《洪范》这一篇，照它本文说来是箕子做的，真假我们现在

① 《尚书·梓材》。

不想断定。不过这篇文章即使不是箕子所做，但也不会是东周以后的儒者所假造①。我们可以得到几个旁证:

(一)《左传》中三引《洪范》文都称为《商书》:

"沈渐刚克，高明柔克;"(文五年)

"三人占从二人;"(成六年)

"无偏无党，王道荡荡。"(襄三年)

(二)《庄子·天运篇》:

"巫咸祒曰:'来，吾语女。天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备，监照下土，天下戴之，此谓上皇。'"

《洪范》九畴相传是禹治洪水的时候所得的《洛书》，所谓"九洛之事"当然就是指的《洪范》九畴。六极是九畴里面有的；五常有的说就是五行，有的说是五福——俞曲园主张后说，以为常即是祥，祥即是福。巫咸祒究竟是甚么人，不敢确定，(有人说即是殷中宗相巫咸，)但我们从这一段话里面可以知道《洪范》九畴，在儒家以外也有人提说。

(三)《小雅·小旻》:

"国虽靡止，或圣或否。民虽靡膴，或哲或谋，或肃或艾。如彼泉流，无沦胥以败。"

这圣、哲、谋、肃、艾(同乂)五字与《洪范》五事中的"五作"

---

① 事实上是战国时代的儒家所假托，我推想是出自子思或其门下。它和《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》是一套。正文中所引证，《左传》经刘歆窜乱，《庄子》所言只指《洛书》。《洛书》即是魔术方乘，所谓"五居中央，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为脚"，这种数字游戏的发现，可以在《洪范》之前。——作者补注

完全暗合。《小旻》大概是幽王时代的诗罢？可见《洪范》的文字在周幽王时已经存在①。

大概《洪范》总不会是伪书，从那思想上我们也可以得到一个内证。我们看它里面的思想罢。

《洪范》的出发点是先承认了一个唯一神的“天”或“帝”的。

“惟天阴骘下民。”

“帝乃震怒，不畀《洪范》九畴。”

《洪范》九畴——这九条大法到底是甚么东西呢？这就是天予“天子”治国平天下的大法，是一个严整的神权政治的系统。

第一是五行，所谓水火金木土。这是自然界的五大原素，大约宇宙中万事万物就是由这五大原素所演化出来的。所以由水演出润下的道理，由火演出炎上的道理，由木生出曲直的观念，由金生出从革（大概是能展延而且巩固的意思），由土生出稼穑。再如五味也是由这五行生出来的。“润下作咸”是从海水得出来的观念。“炎上作苦”是物焦则变苦。“曲直作酸”是由木果得来。“稼穑作甘”是由酒酿得来。“从革作辛”这句想不出它的胚胎。本来“辛”味照现代的生理学说来并不是独立的味觉，它是痛感和温感合成的。假使侧重痛感来说，金属能给人以辛味，也勉强说得过去。

这些分化的理论虽然很武断，很幼稚，但它的着眼是在说

① 是假托《洪范》者利用了《小旻》，并非《小旻》诗人引用《洪范》。——作者补注

明：宇宙中万事万物由分析与化合的作用演进而成。这是值得我们注意的。五行和印度、希腊的四大说(水、火、风、土)相似，是科学方法的起原，我们不能因为它本身的幼稚与后人的附会，便一概抹杀。

五行在《甘誓》中也有，所谓"有扈氏威侮五行"。《甘誓》在上面已经讨论过，那当是殷代的文字，或者也就是周人假造的。《甘誓》的"五行"虽不曾说明就是金木水火土，但从那有非常神圣的性质看来，大约也就是这金木水火土的五行罢。这种观念的起源应该是起于殷代的五方或五示的崇拜。这当然是一种自然发生的理论，不能归之于任何人的发明。就是后来的五行相生相尅的学说也不知道是创始于何人，那大概也是一种自然发生的理论。我们知道《管子》书中有《五行篇》，但这是否管子时代的文字实是疑问。

《荀子·非十二子篇》里面有："案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祗敬之曰：此真先君子之言也！子思唱之，孟轲和之。"我们从这"僻违"、"幽隐"、"闭约"的几个评语看来，子思、孟轲所唱和的五行，当然就是相生相尅的五行了。但这儿可惜过于隐括，并没有说出他们的五行说的内容出来，在现在相传是思、孟的书籍中也找不出这个造说的痕迹①。

《墨子·经下》和《经说下》中明白地表现了五行相胜之说：

① 五行的演化，确可信任荀子的指责，是出于子思、孟轲。在现存思、孟书中并非全无痕迹，说详《十批判书·儒家八派的批判》。——作者补注

“五行毋常胜，说在宜。”

“五，合水土火。（合疑金字误，合下当脱一木字。）火离然。火铄金，火多也。金靡炭，金多也。合之府，水。（合当作金。）木离木。”

《说》中的文字虽然错落很多，但相生相尅的痕迹可以辨认得出。特别鲜明的是经《文》，“毋常胜”便是相胜了，这正是《史记·孟荀列传》上所引的驺衍的主张：

“五德转移，治各有宜。”

这两家的同样的主张，我们不知道是《墨辩》在前，还是驺衍在前，不过驺衍还更进了一步，把五行相胜说演化成了历史进化的阶段，所谓“称引天地剖判以来”，“而符应若兹”。这精神是可取的，表现便不免荒谬了。这本是幼稚时代所不能免的现象，我们不能以此而抹杀驺衍的进步。

《洪范》五行的次第是：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”这儿并没有依着相生的次序，也没有依着相尅的次第。假使是相生，那应该是

木→火→土→金→水；

假使是相尅，那应该是

水＞火＞金＞木＞土。

伪《尚书·大禹谟》的“水火金木土穀惟修”，是从《左传》文七年的“水火金木土穀谓之六府”抄来，那便是在五行相尅的观念发生以后的文字了。

自然界中与人类社会中有对立的原素相生相尅而逐渐进展——这是永远不能磨灭的真理。现代的每一种科学都在证

明这个真理：

“在数学方面：正与负，微分与积分。

在力学方面：作用与反作用。

在物理学方面：阳电与阴电。

在化学方面：原子底化合与分解。

在社会科学方面：阶级斗争。”①

这在中国的古代思想里呢便是阴阳五行。精神虽然是把握着了，但是说明是过于幼稚，这也是辩证法的一个例证。

五行本身的相生相尅，在《洪范》里面虽然找不出这个痕迹出来，但是由五行而化生万物，那是鲜明地表显着的。五味于五行只是一例，其他五声、五色、五气等等都可以类推出来。而事实上《洪范》中还有“五事”、“五卜”、“五徵”，也都是由五行演化出来的。

其次是“五事”——所谓“貌、言、视、听、思”。这与下文的五徵“雨、旸、燠、寒、风”，都有密切的关系：

貌→恭→肃→(时雨若)……水

言→从→乂→(时旸若)……火

视→明→哲→(时燠若)……木

听→聪→谋→(时寒若)……金

思→睿→圣→(时风若)……土

五事＝　　五徵＝　　五行

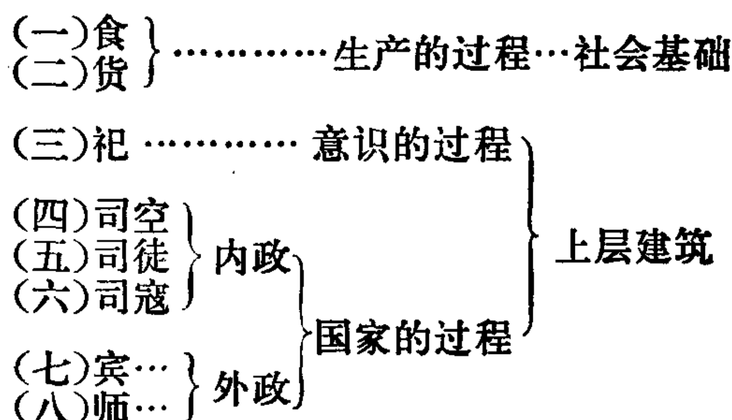
“在天为五行，在人为五事”，人天相感便成休咎的“五徵”。大概古人的意思是：一切的自然现象是由五行演化出

① 列宁《谈谈辩证法问题》。

来，一切的人事表彰也是由五行演化出来，所以五行是宇宙万汇的根本。

有了自然然后才有人事，有了人事然后才有农政。第三的“农用八政”① 便是国家的起原。这样先自然、后人事、再刑政，是很值得令人注意的次第。这和“天生蒸民，作之君，作之师”的神授说本来是不相容的。这里可以看出《洪范》中的一个矛盾。《洪范》本身是主张神授说的，而学理的构成上却无心之间取的是进化说。这个矛盾怎样说明呢？便是进化说是自然的流露，神授说是有意的捏构，在捏构之中无心之间流出了本来面目。

“八政”自身的次序也很值得注意。



这也是根据自然发生的关系，所以才有这样合理的次序的产生。

有了农政应该特别注意的便是岁时，这和农政是有密切关系的，两者差不多不能分离。所以第四便是“协用五纪”。五纪的“岁、月、日、星辰、历数”，在国家阶级上又比成王、卿士、

① “农用八政”的“农”，注疏家训为勉。然第一政即为“食”，则说为农政亦无不可。——作者补注

师尹、庶民[①]。

岁 ＋ 月 ＋ 日 ＋ 星辰＝历数
‖　　‖　　‖　　‖
王 ＋ 卿士＋师尹 ＋ 庶民＝国家

除表示着一种阶级关系之外，这种比拟不消说完全是牵强附会。

> "曰王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。岁、月、日、时无易，百穀用成，乂用明，俊民用章，家用平康。日、月、岁、时既易，百穀用不成，乂用昏不明，俊民用微，家用不宁。庶民惟星。星有好(读去声)风，星有好雨。日月之行则有冬有夏。月之从星，则以风雨。"

这一段原书在"庶徵"之下，论理应该在这"五纪"的下边。这儿多少可以看出当时的天文学的知识。月入于箕则风，月入于毕则雨，(《诗·渐渐之石篇》有"月离于毕，俾滂沱矣"，)这便是星有好风好雨的证据，但都是臆说[②]。大抵当时的知识本由观省得来，但偏偏爱生出一种比附。这是知识的权威操在支配阶级的手里的原故。年岁的丰啬，在原始的时候，只能说是自然的力量。风雨调和便成为丰年，风雨不调和便成为凶年。这在现代已经多少可以用人力转移，但在原始时是完全不可能的。而古时的支配者偏偏会"贪天之功以为己力"，以为岁时的丰啬都好象是王、卿士、师尹的力量了。啬年是比

① 岁是岁星，即木星，古人以之纪年，特别尊重它，故以比于王。所谓"当头太岁"、"在太岁头上动土"，犹存此遗意。说详《甲骨文字研究·释岁篇》。——作者补注

② 见《尚书·洪范》蔡沈注。

较少见的，特别是在古时草木山林还是蕃茂的时候。我们看那些支配者怎样的滑头呢？在上的人是不应该从民所好的，从民所好，那便风雨不时，真正该死！

有了自然界的五行然后才有人事界的五事，然后才有农政历数的产生，这些是操在甚么人手里呢？是操在上帝的手里。但是上帝把来交给他的儿子叫他来替天行道，"曰：天子，作民父母以为天下王！"这是上帝亲口对他儿子说的话。上帝叫他儿子要作威作福的立在中央，教天下的人都拥戴自己。拥戴自己的便是好人，便应该使他得到幸福；不拥戴自己的便是恶人，这是有罪的。一切的人都不准成群结党，只应该拥戴皇帝，恭恭敬敬地拥戴皇帝，客客气气地拥戴皇帝。拥戴皇帝，沾皇帝的光，叨皇帝的福，不准作好作歹，只准平平常常。

> "无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。
>
> 无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。
>
> 会其有极，归其有极。"①

这真是自古以来的骑墙主义的一篇大文章！王道是不偏不党的中道，王道是不高不低的平道，王道是不左不右的正道。遵从王道的人也就应该不左不右、不高不低、不偏不陂，拉屎拉尿也要合乎其中，吃饭睡觉也要合乎其中，简直是一条死板板的石头。做皇帝的人就希望一切的人都成为这样死板板的石头，这样便当然再不会造出乱子，皇帝的位置也就"譬

① 《尚书·洪范》。

如北辰，居其所而众星拱之”了。

《洪范》一篇的中心点就在这“皇极”。目的就要使自己的支配权不要动摇。世界上一切都是动摇着的，要怎样才可以不动摇呢？动摇是由于不平衡的对立物的相颉颃，要不动摇就只好使对立物相平衡或者是消灭。对立物的平衡就只有保持中的地步，总要无过无不及，对于对立的两端要不偏不倚。所以长的要把他减短，短的要把他加长；重的要把他减轻，轻的要把他加重。这损益的权衡完全是操在帝王的手里。我们看它的第六项的三德罢。

> “六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康，正直。强弗友，刚克。燮友，柔克。沉潜，刚克。高明，柔克。”

平康正直就是所谓中道。强弗友的人要压制着他，不准他抬头，这就是所谓刚克，也就是刚克的手段所谓沉潜（沉潜犹言压制）。和顺的人要扶植着他，使他发扬起来，这就是柔克，也就是柔克的手段所谓高明了。（高明是“明扬侧陋”的意思，古人多失其解。）更简单地说，对于不守本分的人要示之以威，对于安分守己的人要赐之以福。这作威作福的大权就操持在至尊的手里。“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。”深居高拱，养尊处优，作威作福的大权是谁也不准干犯的。有谁干犯的便是该死的叛徒！

作威作福的方法是怎样呢？一方面是用宗教迷信来欺骗，别一方面是用刑赏来惩劝。

> “七，稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮：曰雨，曰霁，曰

蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔。凡七，卜五，占用二，衍忒。”

卜五的雨、霁、蒙、驿、克，就是水火木金土的徵兆，是用火炙龟，龟甲显出的兆文。传说还有《龟书》已经失传。占二的贞、悔，说是《易经》的重卦——内卦为贞，外卦为悔。

这卜筮的骗局是很明显的，但他还郑重其事地做出一个象煞有介事的光景。

“立时人作卜筮，三人占则从二人之言。”

既有卜又有筮，还怕不够欺骗，卜筮的时候要立三个人，还要掩耳盗铃，来采取多数决的办法。

“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”

象这样的时候当然有从有逆。孰吉孰凶？何去何从？有几种应该遵守的条规：

	王自己	卿士	庶人	卜	筮	（吉凶）
一	+	+	+	+	+	大同
二	+	−	−	+	+	吉
三	−（+）	+	−	+	+	吉
四	−（+）	−（+）	+	+	+	吉
五	+	−	−	+	−	内吉外凶
六	（+−）	（+−）	（+−）	−	−	静吉作凶

（“+”表示从，“−”表示逆。）

（括弧中所表示系书中所无。）

从这表里面看来卜筮是看得特别郑重的，而尤其是卜。凡卜要一切皆从才吉，有一不从便凶。表面上看来好象很公道，

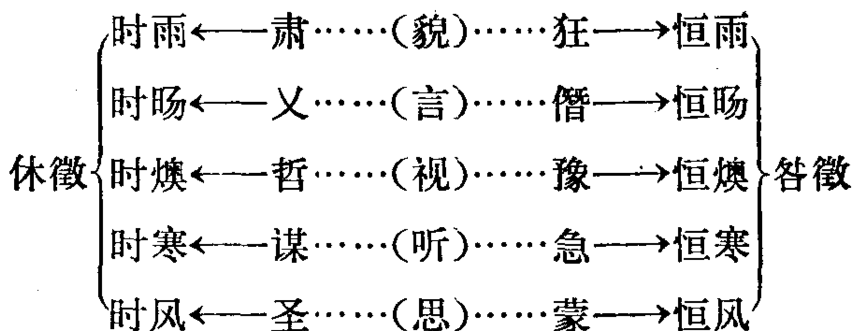
只要卜筮从的时候便是皇帝自己不愿意也不算数。其实我们要晓得，卜筮的册书乃至对于那册书的解释都就是皇帝自己的心理呀。在欺骗之上还要显示公道，事实上是两重欺骗。

上面的表式很奇怪，就是卜筮並从的时候。其他三种人的或从或逆，错综起来应该有八种方式，书上只说了四类。还有三种本来是可以包含在上四种里面的，见上表中三四列中所加的(＋)，但如"－－－＋＋"的时候是吉或是凶，便全没有说及。又如龟从筮逆的时候，也可以同样得出八种方式，书上却只说了一种。这一种本来可以包含四种的场合，但是"己则逆"的时候的四种场合便全没有说及。又筮从龟逆的时候也没有说及。这没有说及的特殊的三种，(－－－＋＋)(－??＋－)(???－＋)大概都是凶罢?

七的"稽疑"是人事无可如何的时候借卜筮来骗人。八的"庶徵"是天时无可如何的时候借休咎来骇人。天时本来是原始人所无可如何的，所以正好借这个东西来上下其手。

> "八，庶徵：曰雨，曰旸，曰燠，曰寒，曰风，曰时。五者来备，各以其叙，庶草蕃庑。一极备，凶；一极无，凶。"

只是这一点的时候，这本是由自然观察所归纳出来的结果，是很合理的。但他说到休咎的问题上来了。五种来得恰合时宜便是休徵。五种来得不合时宜，或者是恒雨，或者是恒旸，或者是恒燠，或者是恒寒，或者是恒风，便是咎徵。这和人事有密切的关系。



天时的顺与不顺扯到人事上的顺与不顺上来。在农业社会的人谁个不希望庶草蕃庑，百谷成熟呢？你要希望吗？那你只好恭顺，你不要狂妄。你一狂妄了，那天时就不顺起来，你就要遭殃；你一恭顺了，那天时就会顺起来，你就会得福。人的恭顺是没有止境的，天的顺不顺是没有把握的。假如人恭顺了而天还是不顺，那是你的恭顺还不够，你还要恭顺些，还要恭顺些。人民愈恭顺，不消说对于支配阶级是愈有好处的。实际上天时不顺的时候比顺的时候少，这当然是恭顺所致了，特别是人君的盛德上感天庭，这是应该报扬王休的了。纵横总是支配阶级的利益。

落尾的第九畴是“向用五福，威用六极”，这是天子的生杀予夺之权，所谓“予制乃短长之命”也。你顺从天子的时候便可以有寿，有富，有康宁，有乐道的余暇，有无病息灾的和平的死；你不顺从天子的时候，那就会短命，就会生病，就会不安，就会贫穷，就会成为恶人，就会成为弱者。或者是有福的便是顺从天子的人，得祸的便是不顺从天子的人，谁个还敢不顺从天子呢？

以上是《洪范》全篇的意旨的串衍，它的目的很鲜明地是：

（一）肯定人格神的存在，当然不准有丝毫的怀疑，更说不上那个敢于狎侮否认了。

（二）极端主张神权政治的神圣，政权教权合于一尊，整个的宇宙就是一个神国。

（三）有意识地要利用折衷手段来消灭社会的进化，使神皇的位置得以子子孙孙继继承承。

这种思想在正《雅》和《颂》诗的全部，在《吕刑》以前的《周书》中的每篇，差不多完完全全是终始一贯地表现着的。这是西周的奴隶制时代的支配思想。这思想是有地上的权力来做它的后盾的，不消说地上的权力也靠着这个思想来做它的护符。苦心惨淡的结果是要望地上的权力永远归于一姓不要失坠。然而人力所不能敌的终竟是自然本身的进化：水是滔滔不断地往海里流的，尽管你怎样作堤防来阻止它，怎样改变它的河道，但它泛滥横流，也要流到海里。没有这样的大力能够阻止自然的趋势。长堤崩溃的时候终要到来了。

第二章　由奴隶制向封建制的推移

第一节　宗教思想的动摇

在奴隶制的西周时代，那样就象脊椎动物的一条脊柱一样的唯一神的宗教思想，在西周末年的时候便渐渐动摇起来了。我们读过那《诗经》中的“变风”“变雅”的人，稍微留意一点的便应该感觉着那真是一个绝大的“变异”。变风变雅，特别是变雅，差不多全部都是怨天恨人之作，我们现在一一地把

它们列在下面罢。

一 对于天的怨望

“出自北门，忧心殷殷，终窭且贫，莫知我艰。已焉哉，天实为之，谓之何哉！”(《邶风·北门》)

“彼黍离离，彼稷之苗，行迈靡靡，中心摇摇。知我者谓我心忧，不知我者谓我何求？悠悠苍天，此何人哉？”(《王风·黍离》)

“肃肃鸨羽，集于苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍，父母何怙？悠悠苍天，曷其有所？”(《唐风·鸨羽》)

“彼苍者天，歼我良人，如可赎兮，人百其身！”(《秦风·黄鸟》)

“天方荐瘥，丧乱弘多。”(《小雅·节南山》)

“天之杌我，如不我克。”(《小雅·正月》)

“旻天疾威，敷于下土，谋猷回遹，何日斯沮？”(《小雅·小旻》)

“上帝板板，下民卒瘅。”(《大雅·板》)

“倬彼昊天，宁不我矜？”(《大雅·桑柔》)

“天降丧乱，灭我立王，降此蟊贼，稼穑卒痒。哀恫中国，具赘卒荒。靡有旅力，以念穹苍。”(同上)

“天降丧乱，饥馑荐臻，靡神不举，靡爱斯牲，圭璧既卒，宁莫我听？”(《大雅·云汉》)

“瞻卬昊天，则不我惠。孔填不宁，降此大厉。”(《大雅·瞻卬》)

“旻天疾威，天笃降丧，瘨我饥馑，民卒流亡。”(《大雅·

召旻》)

二 对于天的责骂

“昊天不傭,降此鞠凶!昊天不惠,降此大戾!”(《小雅·节南山》)

“浩浩昊天,不骏其德,降丧饥馑,斩伐四国。旻天疾威,弗虑弗图,舍彼有罪,既伏其辜,若此无罪,沦胥以铺。”(《小雅·雨无正》)

“何辜于天,我罪伊何?心之忧矣,云如之何?”(《小雅·小弁》)

“天之生我,我辰安在?”(同上)

“悠悠昊天,曰父母且!无罪无辜,乱如此怃!昊天已威,予慎无罪。昊天太怃,予慎无辜。”(《小雅·巧言》)

“疾威上帝,其命多辟(邪辟),天生蒸民,其命匪谌。”(《大雅·荡》)

“民今方殆,视天梦梦,既克有定,靡人弗胜。有皇上帝,伊谁云憎?”(《小雅·正月》)

这样就象连珠炮一样,怨望的怨望,责嚷的责嚷,甚至于骂他糊里糊涂(“弗虑弗图”)地在做梦,上帝老倌哩的面子真是被抛在九霄云外去了。我们回想起上帝老倌哩当年的威势是怎样呢?

“卬盛于豆,于豆于登,其香始升。上帝居歆,胡臭亶时?”(《大雅·生民》)

舐嘴舐舌的吃了别人不少的香东西。吃人钱财,与人消灾,吃了之后怎么样呢?

“苾芬孝祀，神嗜饮食。卜尔百福，如几如式。”(《小雅·楚茨》)

那时候真是赫赫明明威灵显应的了。那时大家都很信赖他，好像他真能够福善祸淫的样子。

“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。”(《大雅·皇矣》)

“天保定尔，亦孔之固：俾尔单厚，何福不除？俾尔多益，以莫不庶。”(《小雅·天保》)

曾几何时而上帝老倌吗竟倒楣到那步田地了。为甚么会那样倒楣的呢？

但是倒楣尽管倒楣，上帝老倌吗的位置依然存在。上帝老倌吗会这样说：“尽管你怨恨我，责备我，但是‘笑骂由他笑骂，好官我自为之’。你总要拿俎豆馨香来享祀我，你总要拿牺牲圭璧来供奉我，我总是存在着的。”所以更厉害的人，对于他也不会怨望，也不会责嚷：他晓得他糊里糊涂地不会福善祸淫，或者他竟是完完全全地否定了他的存在。

三 彻底的怀疑

“园有桃，其实之殽(同肴)。心之忧矣，我歌且谣。不知我者，谓我‘士也骄，彼人是哉，子曰何其？’——心之忧矣，其谁知之？其谁知之？盖亦勿思！

园有棘，其实之食。心之忧矣，聊以行国。不知我者，谓我‘士也罔极’。(下同上节)”(《魏风·园有桃》)

这首诗的诗人自己称自己为“士”，这当然是一位作官的了。这位作官的人大概是穷得连饭都没有吃的，只是吃园里的

桃子和棘实，所以他便大大的感伤起来。不消说他又是一位神经过敏的先生，当他郁郁不得志在路上讴吟踌躕的时候，他以为别人一定在指摘他，说:“你看那位尊驾罢。那真是骄傲得没法啦！你说不是吗？”他以为别人是不知道他，只晓得骂他的，他便灰了心，决心着甚么也不要想。——我们要注意他甚么也不要想的决心。这位诗人大约和那喊“天实为之，谓之何哉？”的“出自北门”的诗人是相类的罢，但他在喊一声“悠悠苍天”没有呢？这种态度是比怨望责嚷更进了一境的。

“有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。尚寐无吪。

有兔爰爰，雉离于罦。我生之初，尚无造。我生之后，逢此百忧。尚寐无觉。

有兔爰爰，雉离于罿。我生之初，尚无庸。我生之后，逢此百凶。尚寐无聪。”(《王风·兔爰》)

这首诗是表现一个阶级动摇的时候，在下位的兔子悠游得乐，在上位的野鸡反投了罗网。这投了罗网的野鸡便反反覆覆地浩叹起来。只睡觉罢，管他妈的！——你看他的心目中还有甚么上帝存在？

四 愤懑的厌世

“隰有苌楚，猗傩其枝，天之沃沃，乐子之无知。

隰有苌楚，猗傩其华，天之沃沃，乐子之无家。

隰有苌楚，猗傩其实，天之沃沃，乐子之无室。”(《桧风·隰有苌楚》)

这大约也是“我入自外，室人交遍讁我”的“终窭且贫”的

作官的人。虽然在作官，但是生活程度高起来了，自己的薄俸不能够供家养口，所以他自己便绝端地厌起世来。自己这样有知识罣虑，倒不如无知无识的草木！自己这样有妻儿牵连，倒不如无家无室的草木！作人的羡慕起草木的自由来，这怀疑厌世的程度真有点样子了。

“蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬劳。

蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我劳瘁。

瓶之罄矣，维罍之耻，鲜民之生，不如死之久矣！……”(《小雅·蓼莪》)

生下地来以为是一条龙，结果竟是一条猪。象我这样遭难没出息的人真是丧了父母的德。自己想死是想了好久了。这不一定是孝子的诗，这是一首愤世嫉俗的诗。煞尾的两节明明是：

“南山烈烈，飘风发发，民莫不穀，我独何害？

南山律律，飘风弗弗，民莫不穀，我独不卒！”

又有“……

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！

牂羊坟首，三星在罶。人可以食，鲜可以饱。”(《小雅·苕之华》)

这首诗刚好把前面的两首合并成了一首。苕子的花那样的红，苕子的叶那样的青，而我自己才这样地背时又倒兆。自己这样地背时又倒兆，不消说是连苕子也赶不上了。苕子还有上好的肥料，自己是吃饭都吃不饱。鱼不进罶，星宿子进了罶。瘦母羊，大头脑，这便是自己的写照。象这样的现世宝，

倒不如死了的好！

五 厌世的享乐

“山有枢，隰有榆。子有衣裳，弗曳弗娄，子有车马，弗驰弗驱，宛其死矣，他人是愉。…………

山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟，且以喜乐，且以永日？宛其死矣，他人入室。”(《唐风·山有枢》)

“…………

阪有漆，隰有栗。既见君子，並坐鼓瑟。今者不乐，逝者其耋。

阪有桑，隰有杨。既见君子，並坐鼓簧，今者不乐，逝者其亡。”(《秦风·车邻》)

“有頍者弁，实维在首，尔酒既旨，尔殽既阜。岂伊异人？兄弟甥舅。如彼雨雪，先集维霰。死丧无日，无几相见。乐酒今夕，君子维宴。”(《小雅·頍弁》)

这是必然的结果。上帝否认了，怀疑的结果便不能不生出悲观自杀的念头，然而自杀——说是容易，做是很难的，那样奄奄下去终不是事，心机一转，便必然流为恣情享乐的倾向了。

六 祖宗崇拜的怀疑

上帝都被怀疑否认了，祖宗崇拜的观念当然也会跟着动摇。

“父母生我，胡俾我瘉？不自我先，不自我后。”(《小雅·正月》)

“维桑与梓，必恭敬止。靡瞻匪父，靡依匪母，不属于

毛，不罹于里？天之生我，我辰安在？”(《小雅·小弁》)

“四月维夏，六月徂暑，先祖匪人，胡宁忍予？”(《小雅·四月》)

“靡神不举，靡爱斯牲，圭璧既卒，宁莫我听？”(《大雅·云汉》)

“旱既大甚，则不可沮。……群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予？”(同上)

七 人的发现

在奴隶制昌盛的时候，人是失掉了他的独立的存在的，宇宙内的事情一切都是天帝作主，社会上的事情一切都是人王作主。“天子作民父母以为天下王”，所以一切的人是人王的儿子，是天帝的儿子的儿子。人完全是附属物，完全是物品。

“乃命鲁公，俾侯于东，锡之山川，土田附庸。”(《鲁颂·閟宫》)

这“附庸”应该就是附属于土田的农夫①。

“王命申伯，式是南邦，因是谢人，以作尔庸。王命召伯，彻申伯土田；王命傅御，迁其私人。”(《大雅·崧高》)

这儿的“庸”和“私人”也就是新旧的附庸，新旧的附属于土田的农夫。

“人有土田，汝反有之；人有民人，汝覆夺之。”(《大

① 金文《召伯虎簋》有“仆辜土田”一语，孙诒让云：“‘仆墉土田’犹诗《鲁颂》之‘土田附庸’、《左氏传》定四年之‘土田陪敦’也。”王国维云：“古仆、附、陪三字同音，附作仆作陪者声之通，章作敦者字之误也。”故“土田附庸”应是土田周围附有墙垣。——作者补注

雅·瞻卬》）

民人和土田一样的是人的所有物，是支配阶级的所有物，这儿更说得明明白白。

但是在这宗教思想动摇的时候，人的存在便抬起了头来。

（一）被否定的人，否定自己的被否定。

“何草不玄？何人不矜？哀我征夫，独为匪民？

匪兕匪虎，率彼旷野。哀我征夫，朝夕不暇。”（《小雅·何草不黄》）

人不是老虎，人不是野牛，怎么会这样在旷野里被人驱遣呢？其实人倒是没有作老虎、作野牛的自由了，人实在是作的是牛马。

（二）从消极一面不归罪于天，而归罪于人。

“下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人。”（《小雅·十月之交》）

（三）最重要的材料是《秦风·黄鸟》一篇。秦穆公死的时候使子车氏三子奄息、仲行、鍼虎殉葬，秦国的人哀悼这三良，大家都呼天哭泣，不惜以一百人来掉换他们每一个人的生命。

“交交黄鸟，止于棘。（……桑。……楚。）

谁从穆公？子车奄息，（……仲行！……鍼虎！）

惟此奄息，百夫之特！（……防！……御！）

临其穴，惴惴其慄。

彼苍者天，歼我良人。

如可赎兮，人百其身。”

以人殉葬不消说正是奴隶制的特征。《史记·秦本纪》在武公二十年说他“初以人从死，死者六十六人”，又在穆公三十九年载着“穆公卒……从死者百七十七人”。三良便是在这从死者里面的。这虽然说殉葬的事情始于秦武公，但事实上决不是这样①。殉葬的习俗除秦以外，各国都是有的。（就是世界各国的古代也都是有的。）不过到这秦穆公的时候，殉葬才成为了问题。殉葬成为问题的原因，就是人的独立性的发现。

（四）同一是关于秦穆公的文章。《书经》最后一篇有《秦誓》。这篇文章和《周书》的十八篇差不多完全是另外一种格调。思想上可以说全不相同：其他的《周书》差不多每篇都有上帝，每篇都是神道设教的教典；而独于《秦誓》这一篇没有一点儿气味沾到天上来。全篇的重心是放在人上。差不多没有一句不是说的人的问题。而他所理想的人是：

“昧昧我思之：如有一介臣，断断猗，无他技，其心休休焉，其如有容。人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出。是能容之，以保我子孙黎民。”

这个人比较是有点自由公正的精神了。这和《洪范》的作威作福疑鬼疑神的理想人是很有点悬隔的。儒家的《大学》也把这句引用了，可见这篇文章的精神代表着另外一个时代。

《秦誓》这一篇文章不一定就是秦穆公做的。古人是“左

① 河南安阳小屯已发掘出殷王陵，人殉之数，一墓有多至数百人者。参看《奴隶制时代》有关各篇。——作者补注

史记言，右史记事”，所有古事古言都是出于史官之手，也就象现在的文牍报告都是秘书幕僚做的一样。所以尽管《秦誓》里面把人的价值提到最高点：说到“邦之杌陧，曰由一人，邦之荣怀，亦尚一人之庆”，而穆公自己死的时候偏偏要教三良从葬。这不一定就是秦穆公自己的矛盾，这只是时代的矛盾的反映。秦穆公的时代应该是新旧正在转换的时代，这儿正是矛盾的冲突达到高潮的时候。

象这样，《秦誓》在高调人的价值，《黄鸟》同时也在痛悼三良，所以人的发现我们可以知道正是新来时代的主要脉搏。

第二节 社会关系的动摇

在思想的反映上我们已经看出了在东、西周交替的时候有一个很大的社会的动摇，这个动摇在历来相传的史籍上也是可以证明的。历来的经学家讲皇、帝、王、霸，以为中国古代历史的推移是由皇而帝，由帝而王，由王而霸，周室东迁就是由王而霸的关键。其实这皇、帝、王、霸，照我们现代的眼光看来，皇就是完全的神话时代，帝是原始公社社会，王是奴隶制的社会，霸是封建的社会。

在这儿我们对于社会形态的历史的发展阶段有略加诠索的必要。

社会的整个的建筑是砌成在经济基础上的。生产的方式生了变更，经济的基础也就发展到了更新的阶段。经济的基础发展到了更新的一个阶段，整个的社会也就必然地形成一个更新的关系，更新的组织。

自有历史以来，这种发展的阶段，马克思在他的《政治经济学批判》的《序言》上说：

> “亚细亚的、古典的、封建的和近代资产阶级的生产方法，大体上可以作为经济的社会形成之发展的阶段。”

他这儿所说的“亚细亚的”，是指古代的原始公社社会，“古典的”是指希腊、罗马的奴隶制，“封建的”是指欧洲中世纪经济上的行帮制，政治表现上的封建诸侯，“近世资产阶级的”那不用说就是现在的资本制度了。

这样的进化的阶段在中国的历史上也是很正确的存在着的。大抵在西周以前就是所谓“亚细亚的”原始公社社会，西周是与希腊、罗马的奴隶制时代相当，东周以后，特别是秦以后，才真正地入了封建时代。

不幸的是这儿在文字上要发生混淆。我们中国历来的习惯，是把三代看成“封建时代”，秦变封建而为郡县，便变成为郡县制。周、秦之际有一个很大的社会变革，这是历来所承认的，但那所表示的封建制和郡县制，完全是皮相的观察。周时并不是没有郡县(《周官》有乡、遂、县、鄙之分)，秦以后也并不是没有封建(如汉有诸侯，唐有藩镇等)，这些都不用说。然而事实上西周完全是奴隶制的国家，这在本文的前篇已经详细论证了，而自秦以后的经济组织在农业方面是成了地主与农夫(虽然没有农奴的称号，然而事实是相等)的对立，工商业是取的行帮制，就是师傅与徒弟的对立。秦以后的郡县制实际上就是适应于这种庄园式的农业生产与行帮制的工商业的真

正的封建制度。所以各省的封疆大臣在习惯上称为“封疆天子”，各地的府县官称为“父母大人”或“青天大老爷”，所不同的只是封建诸侯的世袭与郡县官吏的不世袭罢了。这可以说是一种封建制度的变体，然而每每都有倾向到世袭的危险，唐时的藩镇可以不用说，就是明初的诸王、清初的三藩及年羹尧、现代的督军，不都是这个事实的证明吗？

所以秦以后的制度，我们现在仍称它为封建制，这是从东周的五伯开始，一直到最近的一二百年来才渐就崩溃的。

总之周室东迁的前后，我们中国的社会是由奴隶制变为真正的封建制度的时期。我们在这儿用不着征引别的史籍，在“变风”“变雅”里面便可以找出无数的证明。事实上《诗经》的材料比其他任何的史籍还要可靠。

现在我们分出下列的三项来引证罢。

一 阶级意识的觉醒

上面的宗教思想的动摇，特别是那儿的人的发现，那便是这阶级意识觉醒的反映。在阶级意识还未觉醒的时候，自己处在奴隶地位的人，自己总以为是命运，自己受着非人的待遇也就安于非人。但他终有一天要觉醒了。他睁开眼睛一看：头上只有一个死板板的天，并且自己也还是人！同一是人，然而在社会上却显然有天渊之隔。

> “何草不玄？何人不矜？哀我征夫，独为匪民！匪兕匪虎，率彼旷野。哀我征夫，朝夕不暇。”（《小雅·何草不黄》）

自己並不是老虎，自己並不是野牛，自己也是一个人！这

真是最大的一个觉悟。这个觉悟了的人，再睁开眼睛还可以看些甚么呢？

"溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤！……或燕燕居息，或尽瘁事国。或息偃在床，或不已于行。或不知叫号，或惨惨劬劳。或栖迟偃仰，或王事鞅掌。或湛乐饮酒，或惨惨畏咎。或出入风议，或靡事不为。"（《小雅·北山》）

这真是再"危险"也没有的一首鼓吹阶级斗争的诗歌，它虽然只是长吁短叹没有说出一个解决的方法来，但这样的社会情景，决不是长吁短叹便可以了事的。

这些"燕燕居息，出入风议"的坐食阶级，他们所住的城池宫殿是我们"惨惨劬劳，靡事不为"的奴隶做的，但我们真是甘心吗？

"王命南仲，往城于方。出车彭彭，旂旐央央。天子命我，城彼朔方。赫赫南仲，猃狁于襄。昔我往矣，黍稷方华。今我来思，雨雪载涂。王事多难，不遑启居。岂不怀归？畏此简书。"（《小雅·出车》）

这些"燕燕居息，出入风议"的坐食阶级，他们所乘的车舆是我们"惨惨劬劳，靡事不为"的奴隶做的；他们所乘的驷马也是我们"惨惨劬劳，靡事不为"的奴隶养肥的；他们安安然然地坐着，我们在地上走路：我们真是高兴的吗？

"驾彼四牡，四牡骙骙。君子所依，小人所腓。四牡翼翼，象弭鱼服。岂不日戒？猃狁孔棘。昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心

伤悲,莫知我哀。”(《小雅·采薇》)

这些“燕燕居息,出入风议”的坐食阶级,他们身上穿的衣服是我们“惨惨劬劳,靡事不为”的奴隶们做的;我们自己“无衣无褐”,而使他们冬暖夏凉:我们真是把他们佩服得五体投地吗?哼!

“纠纠葛屦,可以履霜,掺掺女手,可以缝裳。要之襋之,好人服之。好人提提,宛然左辟(疑是左手的巨擘,意思是说宛然是天下第一人的神气),佩其象揥。维是褊心(而无如金玉其外,败絮其中),是以为刺。”(《魏风·葛屦》)

这些“燕燕居息,出入风议”的坐食阶级,他们的庖厨仓廪,不消说也是我们“惨惨劬劳,靡事不为”的奴隶所供奉的;但我们真是把他们奉仰得如神明一样吗!笑话!

“坎坎伐檀兮,寘之河之干兮,河水清且涟猗(大概又要给贵族们建造亭台楼阁了)。不稼不穑,胡取禾三百廛兮?不狩不猎,胡瞻尔庭有悬貆兮?彼君子兮,不素餐兮!(反语,今言为真是不肯白吃人的啦!)”(以下尚有两节言“伐辐”“伐轮”,意思是大同小异。轮辐应该指的是木的年轮,所以“伐辐”“伐轮”和“伐檀”是同类语,结果只是伐木,并不是甚么伐木以为车轮,这话讲不通。)(《魏风·伐檀》)

阶级的不平等已经发现了,然而怎样办呢?“燕燕居息,出入风议”的人听他们永远“燕燕居息,出入风议”吗?或者是“惨惨劬劳,靡事不为”的自己永远甘于“惨惨劬劳,靡事不为”

吗？这样的生活实在受不下，这是应该找一个解决的方法的。解决的方法有了！是甚么呢？

“硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯汝，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。

硕鼠硕鼠，无食我麦。三岁贯汝，莫我肯德。逝将去汝，适彼乐国。乐国乐国，爰得我直。

硕鼠硕鼠，无食我苗。三岁贯汝，莫我肯劳。逝将去汝，适彼乐郊。乐郊乐郊，谁之永号？”(《魏风·硕鼠》)

这便是三十六计走为上计。

起初满以为一逃到外国去便可以免受压迫剥削的痛苦了，哼，那里知道竟出乎意料之外！耗子是随处都有的，乐土纵找遍天下都寻找不出。看那出寻乐土的人，结果是怎样？

“黄鸟黄鸟，无集于榖，无啄我粟。此邦之人，不我肯榖。言旋言归，复我邦族。

黄鸟黄鸟，无集于桑，无啄我粱。此邦之人，不可与明。言旋言归，复我诸兄。

黄鸟黄鸟，无集于栩，无啄我黍。此邦之人，不可与处。言旋言归，复我诸父。”(《小雅·黄鸟》)

黄鸟就是瓦雀，这和耗子是一样，也就和坐食阶级是一样，没有一个地方是没有的。痛恨本国的硕鼠逃走了出来，逃到外国来又遇着有一样的黄鸟。天地间那里有乐土呢？倦于追求的人，他又想逃回他本国去了。

“有饛簋飧，有捄棘匕？周道如砥，其直如矢：君子所履，小人所视。睠言顾之，潸然出涕。”

这是《小雅·大东》一篇的第一节。这诗应该还是周室未东迁以前做的，这把当时的阶级意识叙述得很明瞭，我现在把那重要的几节解释在下边。

这诗是同情农人生活的人做的（古人说是"谭大夫"），我们单从那第一节也就可以看出。

用曲理曲牙的棘匕吃着黑溲溲的冷饭，这是农夫在田里受馌的光景。一抬头看见田边上的大道，这不消说也是农夫们所开辟的大道，直坦坦的就象磨刀石一样，就象箭一样的大道。但这样的大道只是筑来供他们坐食阶级的"君子"们逍遥的，勤劳阶级的"小人"（农夫）只好在田里瞻望。想起来真是背时，也真是伤心，不禁一面吃着饭，一面便滴着眼泪。

> "小东大东，杼柚其空。纠纠葛屦，可以履霜。佻佻公子，行彼周行。既往既来，使我心疚。"

当时榨取阶级的最大头目当然是周室，那是西方的人。各地方的支配者都是周室的子孙姻亚，当然也是些西方来的人。所以一切被榨取的土地便都成为东国，人民都成为东人了——这和我们现在称西欧的帝国主义，东方的弱小民族有点相似的关系。

东方的大小的国家都被榨取干净了，榨取来供那些支配阶级的公子们使用。

> "东人之子，职劳不来（赉）。西人之子，粲粲衣服。舟人之子，熊罴是裘。私人之子，百僚是试。"

东方的人只是"靡事不为"的劳动者，劳苦而无报酬。西方的人都穿着一身很漂亮的衣服，甚至于连西方的舟子和寻

常人都作起官来了。这后者正是西方的被压迫阶级得到了解放的证据，但在东方的人看来，他们的种族性比阶级性还要强,可以把同阶级的被解放者也一并仇视了。

“维南有箕,不可以簸扬；维北有斗,不可以挹酒浆；维南有箕,载翕其舌。维北有斗,西柄之揭。”

南方的天上有箕星,大约南方也应该有农事的,为甚么不去榨取南方呢？北方的天上有斗星,大约北方也有农事的,为甚么不去榨取北方呢？但那些都是假的,箕是不能簸扬的箕，斗是不能挹酒的斗，所以只好专门榨取我们东方人。而且那南北的人也好象在助桀为虐。箕张着口要来收括我们，斗柄是揭在西方，要让西方人挹取我们的酒浆。这是把西方人恨到尽头处了。

这西人东人我们要晓得就是当时的贵族和下民的两个阶级。当时的贵族都是从西方来的，所以称为西人。不必一定是人在西国的称西人,人在东国的称东人。

阶级意识尖锐化到了这步田地，这当然是一触即见流血的了。这个具体的表现便是周厉王时的民众革命。民众在京师起了暴动,把厉王赶跑了,赶到彘的地方;还要杀他的儿子，是召公把自己的儿子来作了替死鬼。

“至于厉王，王心戾虐，万民弗忍，居王于彘。”(《左传》昭公二十六年)

“厉王怒，得卫巫使监谤者。……国人莫敢出言，三年,乃流王于彘。……彘之乱，宣王在召公之宫，国人围之,召公……乃以其子代宣王。”(《国语·周语》)

“王怒，得卫巫使监谤者。……国莫敢出言，三年，乃相与畔袭厉王，厉王出奔于彘。厉王太子静匿召公之家，国人闻之乃围之。召公……乃以其子代王太子，太子竟得脱。”（《史记·周本纪》）

这样猛烈的暴动，在中国的历史上，可以说是破天荒的表现。这和法兰西大革命，俄罗斯的十月革命，应该是不相上下的。

民众把国王赶跑了，把太子也逼得寻人替了死，他们自己便建立了一个新的政府，拥戴共伯和来作皇帝①。

这“共和”的政府就是革命的政府了。《史记》对于这“共和”的解释与此不同，以为“召公、周公二相行政，号曰共和”。这是表明当时有两种政府：一种是复辟派，一种是革命派。《大雅·桑柔篇》：

“天降丧乱，灭我立王。降此蟊贼，稼穑卒痒。哀恫中国，具赘卒荒。”

大约也就是指的这个时候罢，但这革命政府竟被复辟派的周、召二公推翻了②。

共伯和的存在不见于《史记》，后世史家亦讳言其事，然于

① “共和”，在《史记·周本纪》说为周公、召公共和而治，事实上是错误的。王国维《今本竹书纪年疏证》云：“《庄子·让王篇》释文引《纪年》：‘共伯和即于王位。’《史记索隐》引共伯和干王位。”——作者补注

② 王国维《古本竹书纪年辑校》，引《竹书》遗文。其文曰：“共和十四年大旱，火焚其屋，伯和篡位立。秋又大旱。其年周厉王死，宣王立。”注云：“《太平御览》八百七十九引《史记》，然《史记》无此文，当出《纪年》。”视此，则伯和政府之存在为期甚短。——作者补注

《庄子·让王篇》与《吕览·慎人篇》，都言“许由娱（《吕览》作虞）于颖阳，共伯得乎共首”。共伯，便是这位共伯和了。《吕览》本在史迁之前，《让王篇》虽然不必是庄子自己的手笔，但也是史迁以前的作品。

这个问题本是历史上的一段插话，也是社会革命期中的一段插话。尽管史迁和后世的史家要抹杀这一个革命政府的存在，尽管周、召二公的复辟运动居然成了功，宣王又“中兴”了起来，但是社会终竟是变革了。不再传而周室东迁以后，周室便全盘失掉了它的支配的权威。在这一个变革的时期中我们看出一个很剧烈的革命。便是旧的支配阶级逐渐崩溃，新的支配阶级逐渐由被支配的阶级抬起头来。

二　旧家贵族的破产

“变风”“变雅”里面咏到贵族破产的地方，触目皆是。其中也有因为天灾时变或因为战争的关系而流离失所的，如象黎侯失国而寓于卫，黎之臣子作《式微》及《旄丘》两篇以志感慨。这说法到底真确不真确，我们在本诗中找不出证据来，不敢断定。但就假定是真的，那黎之臣子依然是保持着贵族的身分，依然是过着贵族的生活的。例如《旄丘》的第三章：

“狐裘蒙戎，匪车不东。叔兮伯兮，靡所与同。”

黎大夫自己是穿着狐裘，坐着车马的，与卫的贵族保存着叔伯兄弟的交谊，他们好象并不曾破落到怎样的地步。但有国並未亡，官並未失，现作着大夫，而弄来没有饭吃的人正不知多少。这正是无形的社会变革比有形的政治革命更无法抵

御的地方。

我们来看《邶风》的《北门》罢。

“出自北门，忧心殷殷。终窭且贫，莫知我艰。已焉哉！天实为之，谓之何哉？

王事适我，政事一埤益我。我入自外，室人交遍謫我。(反歌同上)

王事敦我，政事一埤遗我。我入自外，室人交遍摧我。(反歌同上)”

这明明是一位作官的人，而且是很得王的信任的，而他才大叹其“窭且贫”，受不过老婆的压迫，只好接二连三地大喊其天。这位尊驾怕也不必一定是怎的贫窭，只是社会的生活程度一天一天地高涨了，人民也一天一天地奢华了起来(尤其女子)，他的收入不很够供应他老婆的挥霍，所以才那样很夸张地长吁短叹。总而言之，他总算是一位破产的贵族。

“有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹，尚寐无吪。”①

这在上面是已经解释过的，我觉得这也是一首破产贵族的诗。证据是(一)这种厌世的心理，根本是有产者的心理；(二)兔与雉的取譬明明是包含得有上下的阶级意义；意思是在下位的人狡猾鹰扬，而在上位的人反失掉自由；(三)这样的社会关系的变革正是诗人所浩叹着的乱子。

“园有桃，其实之殽。心之忧矣，我歌且谣。不知我者，谓我‘士也骄，彼人是哉，子曰何其？’——心之忧矣，

① 《诗经·王风·兎爰》。

其谁知之？其谁知之？盖亦勿思。”①

这首也是在上面解释过的。这位君子委实是穷得没饭吃了，但他还有园子——或者是别人的园子，他去偷摘桃子来吃罢？——园子即算是他的，不久也怕要拍卖了。

“於我乎，夏屋渠渠。今也每食无余。於嗟乎不承权舆！

於我乎，每食四簋。今也每食不饱。於嗟乎不承权舆！”（《秦风·权舆》）

这诗表示得明明白白，更显然是贵族的破产了。当时的贵族吃饭吃不饱好象并不是甚么稀奇的事。但这变化是怎样的剧烈呢？一人生活的优裕与否前后判若天渊。

“衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥。

岂其食鱼，必河之鲂？（第三节作鲤。）岂其娶妻，必齐之姜？（第三节作宋之子。）”（《陈风·衡门》）

这首诗也是一位饿饭的破落贵族作的。他食鱼本来有吃河鲂河鲤的资格——黄河的鲤鱼在现在也是很珍贵的东西，古时候的脍鲤好象是最好的上菜，我们看《小雅》的《六月》“吉甫燕喜……炰鳖脍鲤”；又《大雅》的《韩奕》里面显父饯韩侯的菜单是“其殽维何？炰鳖鲜鱼（当即是鲂鲤之类）；其蔌维何？维笋及蒲”。——但是贫穷了，吃不起了。他娶妻本来有娶齐姜宋子的资格，但是贫穷了，娶不起了。娶不起，吃不起，偏偏要说两句漂亮话，这正是破落贵族的根性，我们在现代也随时可以看见。

① 《诗经·魏风·园有桃》。

“隰有苌楚，猗傩其枝，（华，实。）

天之沃沃，乐子之无知。（家，室。）”（《桧风·隰有苌楚》）

这首诗在上面解释过的。（一）与“出自北门”一诗的情绪相类，（二）这种极端的厌世思想在当时非贵族不能有；所以这诗也是破落贵族的大作。

“彼黍离离，彼稷之苗，行迈靡靡，中心摇摇。

知我者，谓我心忧，不知我者，谓我何求？悠悠苍天，此何人哉？”（《王风·黍离》）

这是有名的故宫禾黍之悲，事实上怕就是悲自己的破产。同样的一首诗是《桧风》的《匪风》。

“匪风发兮，匪车偈兮。顾瞻周道，中心怛兮。……谁能烹鱼？溉之釜鬵。谁将西归？怀之好音。”

好久没有坐车子在路上兜风了，看见大路便不觉得有点伤心。好久没有鱼吃了，那个肯烹鱼，我就给他洗锅灶也好。这位西周的大夫破落得真有点程度了。

“彼有旨酒，又有嘉殽，洽比其邻，婚姻孔云。念我独兮，忧心慇慇。仳仳彼有屋，蔌蔌方有穀，民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此惸独！”（《小雅·正月》）

这位穷大夫结不起婚，看见别人大开燕席燕尔新婚，便弄得一个心中抑郁。不重要的人都有了房廊田地，而我真是背了大时。你们该死的有钱人呀，我们背时倒兆的没钱人呀！

“悠悠我里，亦孔之痗。四方有羡，我独居忧。民莫不逸，我独不敢休。”（《小雅·十月之交》）

“苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！牂羊坟

首，三星在罶。人可以食，鲜可以饱。”(《小雅·苕之华》)

“人有土田，女反有之；人有民人，女复夺之。”(《大雅·瞻卬》)

这些都用不着再解释了。

以上我粗略地一共举了十二首，我们可以看出当时贵族的破产是怎样的多而且激剧。这些并不是如象黎侯失国一类的关系，也并不是因甚天灾。这儿的原因，我们是应该特别注意的。原因是什么呢？暂且留在下边说罢。

三　新有产者的勃兴

有旧的贵族破产，当然有新的有产者的勃兴。在前面贵族破产的例证中我们已经可以附带着看出新有产者勃兴的痕迹了。我们再来专门找些例证罢。

“维鹈在梁，不濡其翼。彼其之子，不称其服。”(《曹风·候人》)

这当然是讥诮那暴发户才做了贵族的人。这些由奴民伸出头来的人，在旧社会的耆宿眼里看来，当然是说他不配的。

“式夷式已，无小人殆。琐琐姻亚，则无朊仕。”(《小雅·节南山》)

《节南山》的本文中作者自称为“家父”，不知道这是人名还是官名。《春秋》桓公十五年周有家父来求车于鲁，也不知道是否就是一个人。但这“家父”总算是当时的一个贵族，他做这首诗是责备当时的师尹引用素来不是贵族的“小人”，要叫他免他的官，革他的职，不要使“小人”登庸，不要以琐琐姻亚

的缘故而给以官作。从这诗的反面看来，我们可以知道当时已经有素来是非贵族的庶民渐渐执掌了政权，而庶民的儿女也可以和贵族的师尹的儿女结婚了。

“彼有旨酒，又有嘉殽，洽比其邻，婚姻孔云。念我独兮，忧心慇慇。佌佌彼有屋，蔌蔌方有穀，民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此惸独！”（《小雅·正月》）

这在上面已经是解释过的，自己是贵族，弄得不能不破产，而有钱人倒抬起了头来。

“爗爗震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵①。哀今之人，胡憯莫惩？”（《小雅·十月之交》）

这是用天灾地异来暗射当时社会关系的变革。“高岸为谷”是说贵族的破产，而“深谷为陵”便是说的新有产者的登台了。天老爷已经用变异来警醒世人，而世人竟不知警戒。我们从这章诗里可以得到当时的社会变革的一个暗示。——单看这几句诗的光景，中国古时候好象也有火山②。

“皇父孔圣，作都于向，择三有事，亶（信）侯（维）多藏

① 一九五五年四月一日，作者在一封信中，曾对此诗句作过解释：“强烈的地震之前发现红光，这个现象在二千七百四十多年前的古人似乎已经注意到。《小雅·十月之交》‘爗爗震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵。’这所说的是周‘幽王二年，西周三川皆震’（《国语·周语》）的史实。《唐书·历志》据诗中所记日蚀，推定为周幽王六年，则当在二七四二年前。值得注意的是诗中说到‘电’。当时已经是阴历十月，是不应有雷电的。我揣想，可能就是地震前的红光。”

② 中国陕甘地区含有震源地带。《史记·六国年表》周赧王三十五年、秦昭王二十五年（纪元前二八〇年）在秦国栏内有“地动城坏”四字。在元、明时代均曾有剧烈地震的纪录。——作者补注

（储蓄）。不憖（勉强）遗一老，俾守我王。择有车马，以居徂向。”（《小雅·十月之交》）

“三有事”是三卿。从这节诗看来，当时的卿士明明是只要有钱的人便可以做了。“多藏”和“一老”相对待。“多藏”是有钱有车马而且年少新进的人，“一老”便是旧家的“黄发台背”。《十月之交》的作者是站在旧家的一方面慨叹当时的堕落。

“悠悠我里，亦孔之痗。四方有羡，我独居忧。民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我独不敢效，我友自逸。”（《小雅·十月之交》）

这位有邑里的大夫他的墙屋被别人撤了，田畴被别人占领了，他自己真是倒楣。但我们要看这“四方有羡”及“民莫不逸”的两句话。除他而外的四方八面的平民，生活都有了余裕，都安逸起来，而他自己只是倒楣。此外如“民莫不穀，我独何害？”一类的话在变雅中数见不鲜，这是值得我们注意的。这一方面证明有贵族破产，别方面证明有新有产者的勃兴。

“君子屡盟，乱是用长。君子信盗，乱是用暴。盗言孔甘，乱是用餤。匪其止共，维王之邛。”（《小雅·巧言》）

这儿所说的“盗”，不是普通的穿窬的小盗，这指的是当如“田成子一旦杀齐君而盗其国”一类的大盗。这不消说就是当时的新兴的贵族，从破落户的旧贵族看来，当然要被骂成强盗了。

“彼何人斯，居河之湄？无拳无勇，职为乱阶。既微且尰，尔勇伊何？为猷将多，尔居徒几何？”（《小雅·巧言》）

这所指的当然就是前节的新兴贵族的“盗”了。暴发户素

来是被人看不起的，他素来没有受过文化的洗礼。他没有学过射御，当然不会象那世袭贵族一样有拳有勇。臃肿尾琐，面目可憎，刚好画出一个暴发户的神气。但是这人却是鬼计多端，有不少的成群结党的党徒，这些党徒破坏了当时的奴主关系。

“西人之子，粲粲衣服。舟人之子，熊罴是裘。私人之子，百僚是试。”(«小雅·大东»)

这诗说得明明白白，没有解释的必要。

“民之无良，相怨一方，受爵不让，至于已斯亡”。(«小雅·角弓»)

«角弓»这一篇诗，也就是教国王要用旧家世族的兄弟婚姻，不要去亲近下流——当时所谓“小人”。这些小人应该受君子的统治，现在反转居了上位，这是教猴子爬树，在泥上又涂泥了。这是说以小人治小人，以乱治乱。

“人有土田，女反有之；人有民人，女复夺之。此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女复说之。哲夫成城，哲妇倾城。懿厥哲妇，为枭为鸱。妇有长舌，维厉之阶。乱匪降自天，生自妇人。匪教匪诲，时维妇寺。”(«大雅·瞻卬»)

下流的小人渐渐成为“富人”，借姻亚的关系与贵族的一部分勾结，这好象是当时一般暴发户荣进的道路。我们看：

“天降罪罟，蟊贼内讧，昏椓靡共。溃溃回遹，实靖夷我邦。皋皋訾訾，曾不知其玷。兢兢业业，孔填不宁，我位孔贬。”(«大雅·召旻»)

这些蟊贼昏椓的混账亡八蛋当然也就是上面所指的一些强盗鸱枭，皋皋訾訾也就如«正月篇»“仳仳彼有屋，蔌蔌方有

谷”的蔌蔌佌佌。都是指的诡诡随随尾尾琐琐的一些小人。旧人自叹其位卑职贬，当然正是新派得意的时候了。

第三节　产业的发展

思想上起了重大的怀疑，同时社会上也发生了重大的变革，它们的原因是在甚么地方呢？

我在上面虽然略略透露了一些，但我故意地把真实的原因扣留着没有说出来。大概的人在思想和社会的相互关系上便会发生重要的因果结论：有的人会说因为思想动摇了，所以社会起了变乱；有的或者又会说因为社会起了变乱，所以思想也就生了动摇。前者是旧式的观念论者的主张，后者是近世所谓科学派的见解。其实把这两派的见解合拢来才刚好说着思想和社会间的相互关系。但两派都没有把两者的真实的原因说出。

人到十五六岁的时候，到了思春期身体便要变革，或者说身体起了变革便会思春，但这两者的真实的原因是人体的生活力发展到了更高的一个阶段。

社会的变革期也刚好和这相当。社会的生产力发展到了更高的一个阶段，社会上的阶级关系和思想的表现都会发生出重大的变革。

当时的社会生产有甚么重大的变革没有呢？有的！

一　刑罚的买卖

古来的刑罚是很严重的，当然也应该很严重的：因为刑罚

便是奴隶所有者用来制服奴隶的重要工具。

“用命赏于祖，弗用命戮于社，予则孥戮汝。”(《甘誓》)

“尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦。”(《汤誓》)

“邦之不臧，惟予一人有佚罚。”——“有不吉不迪颠越不恭，暂遇奸宄，我乃劓殄灭之，无遗育。”(《盘庚》)

“尔所弗勖，其于尔躬有戮。”(《牧誓》)

“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福作威玉食。臣之有作福作威玉食，其害于尔家，凶于尔国；人用侧颇僻，民用僭忒。”(《洪范》)

“非汝封刑人杀人，无或刑人杀人。非汝封又曰劓刵人，无或劓刵人。”(《康诰》)

“群饮，汝勿佚！尽执拘以归于周，予其杀！”(《酒诰》)

象这样的严刑峻法，是举不胜举的。但在吕刑是怎么样呢？刑罚公然可以卖钱了！

“墨辟疑赦，其罚百锾，阅实其罪。

劓辟疑赦，其罚惟倍(二百锾)，阅实其罪。

剕辟疑赦，其罚倍差(五百锾)，阅实其罪。

宫辟疑赦，其罚六百锾，阅实其罪。

大辟疑赦，其罚千锾，阅实其罪。”

一锾是当时的货币单位，注家说是六两曰锾①，大约当时已经在用金属货币了。五种的刑罚有三千种的比属，当时刑制不能不说是繁多而且严峻。这些严峻的刑罚自然是加在被

① 锾字，今文作率或律。铜器铭文则作寽，从金则为锊。可见今文译音，锾字则是古文家读了别字。——作者补注

支配者的奴隶身上的，但是公然可以用百锾至千锾的代价来买换了。这儿所表现的是甚么意思呢？是周穆王讲人道主义？是周穆王爱钱？是周穆王昏乱胡干？古时候的读书人大概会这样揣想，但其实都不对。我们可以下一个正确的判断：就是当时的被支配阶级已经到了有钱可以买赎刑戮的地步；假使人民没有钱，尽管周穆王是怎样爱钱，他从甚么地方榨取来呢？这实际上是奴隶解放的表现。

《吕刑》之作是在周穆王的末年①，这时候的社会生产，我们可以知道是已经一天一天地发达了的。

二　爵禄的买卖

奴隶制下的官吏是尊重血族的，是只能尊重血族的。

“乃罔畏畏，咈其耇长，旧有位人。”(《微子》)

“今冲子嗣，则无遗寿耇。”(《召诰》)

“继自今后王立政，其惟克用常人。”(《立政》)

“即我御事，罔或耆寿，俊在厥服。予则罔克曰：惟祖惟父，其伊恤朕躬。”(《文侯之命》)

这些所谓耇老，所谓常人，就是一些世家贵族。古时是世卿制，不是世家贵族是不能在位做官的。但是在穆王末年的时候，已经钱可通神，买赎刑罚了，那我们稍微有点思考力的人一定可以连想到，钱也可以买赎爵禄的。事实上当时实

① 《吕刑》旧说作于周穆王末年，不可靠。春秋时中国始有成文的刑律，《吕刑》一篇，由其文体而言，以作于春秋时代为宜。文中尊崇伯夷，在禹与后稷之上。伯夷是吕国的祖先，可见《吕刑》当是吕国的刑书。——作者补注

在有这个倾向。

“皇父孔圣，作都于向，择三有事，亶侯多藏？不慭遗一老，俾守我王。择有车马，以居徂向。”（《小雅·十月之交》）

世家不留一个，把有钱的又举来做三卿，这是甚么意思呢？有钱的人在这儿是和“老”相对待的，他当然是从被支配阶级新抬起头来的人，有钱的人都做起官来了，所以周平王才那样叹息，“罔或耆寿，俊在厥服”了。（俊者长也）

官是用钱买来的，钱是从甚么地方来的呢？

三　工商业的发达

刑罚爵禄都可以买卖公行，当时的商业一定已经相当发达，这是谁也可以连想得到的。

“百尔君子，不知德行。不忮不求，何用不臧。”（《邶風·雄雉》）

这诗责备当时做官的人都在做买卖。——我这样解释，或者有人会说我在牵强附会，望文生义罢，让我们把最后的证据拿出来。

“如贾三倍，君子是识。妇无公事，休其蚕织。”（《大雅·瞻卬》）

这不是就和我们现在的做官人一样，一面在做官，一面在办交易所，做投机事业吗？官都在做生意，反过来说，便是生意征服了官阶，那生意在当时是会怎样的发达呢？

生意的起源大概是在由渔猎推移向牧畜的时候。因为生产方法的不同，便生出物品有无的区别；因为物品有有无的区

别，所以才生出交易的必要。在当初自然是物与物的交易，后来才渐渐发明出公用价值的代替物——货币——出来。我们从货币与物品的两个字汇可以窥察古代商业的原始状态。

古代的原始货币是用介类的，我国货币的历史是由真贝而珧贝而骨贝而铜贝（所谓蚁鼻钱），而成为以后的铅刀铁钱等，所以凡是关于财货的字汇都从“贝”，这是古代的孑遗。但贝的多量产生在甚么地方呢？不消说是在滨海的地方。因所用之贝乃海贝，学名为“货贝”，我们可以想见，货币的发明是由于渔猎民族。渔猎民族所富有的是鱼类和野物，但所缺少的是甚么呢？当然是牧畜民族的牛、牛奶、牛皮、牛身上所有的一切有用物品。于是乎牛便成为一切物的代表，所以“物”字是从“牛”。单是从文字学上看来，我们也可以断定交易是起于渔猎向牧畜推移的时代了。

后来是金属发明了，特别是铁的发明，农业和工业日渐发达，便使分业日渐专门化，于是交易的事件日渐纷繁，便在生产者与生产者间产出一种不生产的富人阶级，这便是商贾了。

“仳仳彼有屋，蔌蔌方有穀，民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此惸独！”

这种“富人”在当时算是革命阶级，我们可以看见只有贵族对于这些“富人”诉不平，把这些“富人”当成仇敌，但是当时一般非富的被压迫阶级倒还没有甚么人说话：因为他们是同在一个战线上的。

商业的发达当然要手工业和农业的发达为前提。农业的发达在下边要另外具一条来讨论。只有手工业的发达，在当

时是应该有的，而在《诗经》上却找不出多少痕迹出来，我们只好从消极一方面来证明。譬如：

“妇无公事，休其蚕织。”

这应该就是纺织业发达的证据。蚕织是妇人应尽的公事，我们从下边的几首诗看来便可以明白。

“七月流火，八月萑苇。蚕月条桑，取彼斧斨，以伐远扬，猗彼女桑。

七月鸣鵙，八月载绩。载玄载黄，我朱孔扬，为公子裳。”(《豳风·七月》)

“纠纠葛屦，可以履霜，掺掺女手，可以缝裳。要之襋之，好人服之。”(《魏风·葛屦》)

“小东大东，杼柚其空。纠纠葛屦，可以履霜，佻佻公子，行彼周行，既往既来，使我心疚。”(《小雅·大东》)

女人应该做的公事，但到现在也不做了。这是妇人们的怠工吗？是公子好人们不穿衣裳了吗？请看这两句是和“如贾三倍，君子是识”连带着说的，那末一定是这些机织的工作已经成了专业，用不着每家的女人都要干这项公事了。而且当时的女儿不仅自己不动手来做蚕织，还要打扮得如云如荼，到东门去游乐，到南原去跳舞呢。

“出其东门，有女如云。虽则如云，匪我思存。缟衣綦巾，聊乐我员。”(《郑风·出其东门》)

“穀旦于差，南方之原，不绩其麻，市也婆娑。”(《陈风·东门之枌》)

这些女儿大约也就如现代的“摩登女儿”一样罢？假使产

业不发达，这种现象是无从说明的。

民智日开，特别是铁器发明以后，所谓"奇技淫巧"的手工业当然是应该发达的。冶铁的发明在初只是用做耕器。冶铁的方法渐渐精巧，在管子的时候，耕者的"一耒一耜一铫"之外，女人用的"一鍼一刀，"工人用的"一斤一锯一锥一凿"已经在用铁了。这是使工业发达的必然的根据。但我们在《诗经》上关于这一项的积极的证明可惜找不出来。古人的保守性比现代的人本来还要强烈，一代的成器有一定的典章，不准你任意的改变。所以象《王制》里面公然有"作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀"的禁条，手工业的模样要望当时风雅的诗人们歌咏出来，那是无理的要求。就譬如一个铁字，在一部《诗经》中都是找不出的。《秦风》的"驷驖孔阜，六辔在手"，有的径作铁，以为是马色如铁的缘故。这当然是有铁以后才有的文字，然而直接的铁字却没有。

就在铁本身的使用上也很遭轻视，起初是视为贱金只拿来做耕器，后来又扩张到手工业的动用家具上，然而上等的兵器是绝对不用铁来做的。当时的兵器所谓剑戟戈钺都是用青铜。以铁来做兵器是起源于化外的吴、越。吴、越大概是发明冶金术最早的地方，《考工记》上说："吴、越之金锡，此材之美者也。"所以那儿也最先地铸造铁兵。

"请干将铸作名剑二枚。干将者，吴人也，与欧冶子同师，俱能为剑。越前来献三枚，阖闾得而宝之，以故使剑匠作为二枚，一曰干将，二曰莫邪。莫邪，干将之妻也。干将作剑，采五山之铁精，六合之金英，候天伺地，阴阳同

光，百神临观，天气下降，而金铁之精不稍沦流，……于是干将妻乃断发剪爪，投于炉中，使童女童男三百人鼓橐装炭，金铁乃濡，遂以成剑。阳曰干将，阴曰莫邪。”(《吴越春秋》卷四)

“欧冶子干将凿茨山，泄其溪，取铁英，作为铁剑三枚：一曰龙渊，二曰泰阿，三曰工布。毕成，风胡子奏之楚王。”(《越绝书·越绝外传·记宝剑》第十三)

这虽然是带着神话性的一些传说，但可见开始使用铁兵的是在春秋末年的南方人，而当时的所谓中原兵器还在使用青铜，这儿可以举出无数的证明。

（一）《左传》僖十八年：“郑伯始朝于楚，楚子赐之金。既而悔之，与之盟曰：‘无以铸兵。’故以铸三钟。”这儿的金，当然就是铜。

（二）《韩非子·十过篇》，赵襄子被智伯围困在晋阳的时候，襄子听张孟谈的话，拔宫垣的“荻蒿楛楚”以为箭，但苦于没有箭头。襄子又问张孟谈：“吾箭已足矣，奈无金何？”张孟谈告诉他说：“臣闻董子之治晋阳也，公宫公舍之堂皆以炼铜为柱质，君发而用之。”襄子便又听了他的话，竟有了用不尽的铜料。

（三）准实物的证明是晋太康二年的汲冢的掘发。那汲冢是魏襄王墓，从那儿和七十五篇竹书同时出土的是有“铜剑一枚，长二尺五寸”。可见战国时代都还在用铜兵。

（四）秦定天下始“收天下之兵聚之咸阳，销锋鍉铸，以为金人十二，”(《过秦论》)金人据《史记·秦始皇本纪正义》引《三

辅旧事》作“铜人”，并言“各重二十四万斤，汉世在长乐宫门”。这可见一直到秦时，天下所用的主要的兵器都是铜器。

可惜的是这十二个金人，被后来的董卓和苻坚两人毁了。

《魏志·董卓传》：“椎破铜人十，及钟鐻，以铸小钱。”

《关中记》：“董卓坏铜人，余二枚，徙清门里；魏明帝欲将诣洛，载到霸城，重不可致；后石季龙徙之邺；苻坚又徙入长安而销之。”(俱见《史记·秦始皇本纪正义》所引)

由这后举二书也可以知道所谓“金人”就是“铜人”，所谓“兵器”就是“铜器”了。

在这儿我们有应该附带着注意的一点。因为当时的兵器都是铜器，而当时的锄耰棘斤却是铁器；所以当秦世把天下的兵器都铸成金人的时候，而天下的农民陈涉、吴广为其代表，却能够以“锄耰棘斤”“因利乘便”了；这是人民力量的不可抗拒，也是铁器战胜了铜器的一个有趣味的史实，一直到秦以后，中国才完全转变成了铁器时代①。江淹的《铜剑赞》的序上把这段兵器史说得最明瞭：

> “古者以铜为兵，春秋迄于战国，战国迄于秦时，攻争纷乱，兵革互兴，铜既不克给，故以铁足之。铸铜既难，求铁甚易，故铜兵转少，铁兵转多。二汉之世，既见其微。”

总之，铁兵在春秋末年或者战国时代才偶尔使用于南人，

---

① 章鸿钊著《石雅》一书，卷末附有《中国铜器时代考》一文，其论铜器时代之开幕，根据神话传说以为始于炎皇之世，虽不足信；然所论铜铁器交换时期则大有独到之处。本节所论，多取材于彼。——作者补注

荀子的《议兵篇》说:“楚人宛鉅铁釶,惨如蠭蠆”,至少,是战国时楚人已用铁兵的证据。铁要炼到可以铸兵的程度，那需要有相当进步的技术。但自铁发现以来已经好几百年，别的工具耕具都用了，而兵器独不肯用，这可见古人是怎样的保守了!

《诗经》里面没有铁字,也没有专叙到手工业的制作,这在古人并不足怪。譬如钾、钠、钙、铝等金属已经发明了很久,中国的新诗里面可有这类的字吗?中国的甚么黄钟大吕的所谓新诗人，不是还有人在反对汽车飞机等类文字羼入诗的王国里吗?

所以诗上没有,不一定就是世上没有。

> “天之牖民,如壎如篪,如璋如圭,如取如携。携无曰益,牖民孔易。民之多辟,无自立辟。”(《大雅·板》)

这正暗暗地把握着人民随着自然的进化，渐渐的聪明了起来。这诗人所嗟叹的“民之多辟”，大约也就是作奇技奇器的该杀的勾当了。

四　农业的发达

从前的学者多以为战争是破坏产业的，其实这只是一面的见解；在支配者方面战争反是发展产业的工具，而且是产业发达的必然的结果。自己国内的产业发展到了相当的程度,便不能不向外发展，去找寻殖民地或者亚殖民地，于是便发生出战争。现代的情形是这样，古代的情形也差不多是这样。

我们看《大雅》的《崧高》、《烝民》、《韩奕》、《江汉》、《常武》几篇罢，那些都是宣王时候向四方征伐的战诗。征服了一个地方便把自己的产业方法去使它同化。当时所谓开疆辟土，其实就是推广自己的农业。

最令人感觉趣味的是《韩奕》。

《韩奕》这篇可以断言是宣王时的作品，因为韩侯的妻在诗里叙明是“汾王之甥”，汾王就是宣王的父亲厉王了。

初说韩侯初受命入见天子，天子赐了他些旗帜和马饰。韩侯动身的时候，有些大官和他饯行，吃得很快乐。最后说到韩侯娶妻上来，大约他是要到远方去殖民了，所以不能不讨一个老婆同去。韩侯娶的妻不消说是贵族的女儿，她的父亲名叫蹶父。这位父亲很有见识，他为他的女儿(韩姞)选了韩侯做女婿。他选韩侯是以甚么为标准呢？不是看上了韩侯的人才，也不是看上了韩侯的位阶，他是看上了韩土的丰富(大约是现在的山西南部)，就是说将来自己的女儿不愁吃穿。

> “蹶父孔武。靡国不到，为韩姞相攸，莫如韩乐。孔乐韩土，川泽訏訏，鲂鱮甫甫，麀鹿噳噳，有熊有罴，有猫有虎。庆既令居，韩姞燕誉。”

这种选女婿的精神不和现在的重家财的意思是一样的吗？但有趣味的是这儿所列举的各种家财，完全是关于渔猎的物品！我们可以知道当时韩土的情况，还是未经充分垦辟的；产业低级的土地刚好足供产业高级者的殖民，这是古今的通例。韩侯一到了韩土，他的殖民方法是怎样呢？就是以兵力驱逐了先住的土民，筑起城池来镇守，把未经充分开辟的地

方用自己的农业的生产法来开垦起来，同时不消说是得了不少的野兽。

“溥彼韩城，燕师所完，以先祖受命，因时百蛮。王锡韩侯，其追其貊，奄受北国，因以其伯。实墉实壑，实亩实籍，献其貔皮，赤豹黄罴。”

这可见山西南部在当时还未十分开化，而中原的农业也就发展到这儿来了。

我们再来看《江汉》这一首诗罢。那第一节开始便说：

“江汉浮浮，武夫滔滔，匪安匪游，淮夷来求。”

这毫无疑义是征伐淮夷的诗，而且这淮夷的地域在江汉一带。《诗序》说这诗是尹吉甫美宣王“能兴衰拨乱，命召公平淮夷”。作者是否尹吉甫无法证明，但诗里有“王命召虎”的话，看它接录在《韩奕》的后边，无疑是宣王时代的作品。

所可注意的是这淮夷在古时是长江流域的一个比较有势力的民族，周代和它打的交道很不少。单是《书经》和《诗经》上也就有好几处。《书经》上的《费誓》便是鲁公征伐淮夷和徐戎的誓师辞，《书序》以为就是伯禽，可能是春秋时的鲁僖公。《鲁颂》的《泮水》和《閟宫》都是鲁僖公平淮夷的颂，后者也兼说着徐夷。请注意《泮水》落尾的四句：

“憬彼淮夷，来献其琛：元龟象齿，大赂南金。”

“大赂”或者是一种贝名。（案《文选·吴都赋》“其琛赂则琨瑶之阜”，刘注云：“赂货也。”）四种珍宝里面有三种便是关于渔猎的东西。但它的冶金术是已经发明了。它发明了“南金”。“南金”虽然不曾言明是甚么金属，但照古人用字的惯例，

起码总是铜。这可见当时的淮夷是已经发明了冶铜术的。

这淮夷的区域很宽广，大约是沿着长江流域发展的。长江流域一带的所谓荆舒，所谓南夷，所谓徐戎，都好象是它的同族。春秋时代的楚、吴、越也一定就是它的后人了。

但这淮夷在宣王时候都还没有大规模的耕种，«江汉»的第三章上说得很明白。

> “江汉之浒，王命召虎，式辟四方，彻我疆土。匪疚匪棘，王国来极。于疆于理，至于南海。”

召虎去把它征服了，才把江汉地方开辟出来，疆理出来，一直达到南海。所谓南海怕就是洞庭湖了。江汉附近是有名的产铁的地方，冶金术早发明了的淮夷，铁兵也是楚人所最先创用，粗糙的冶铁在当时应该是有的。所以江汉同化得异常迅速。«周南»中的«汉广»，«小雅»中的«鼓钟»，应该都是被同化以后的作品。

就这样我们又可以知道，在宣王时未经垦辟的江汉，中原的农业也就发展到这儿来了。

再来看«常武»。

这首诗是征伐徐夷的诗。看那诗上有“率彼淮浦，省此徐土”，又有“王旅啴啴……如江如汉”一类的盛大的形容。大约这徐夷的区域是在现代的徐淮一带，征伐的路径是从长江的上流随流而下的光景。这当是在征服了淮夷以后的诗，也应该是宣王时的作品。(案古器物中有«郐王祭耑»诸器，出自江西高安，则徐土似包含今之江西、安徽。)

这里面虽然没有疆理亩籍等类的文字，但有两句是：“不

留不处，三事就绪。”我们要知道这所说的“三事”，就是司徒、司马、司空，或者农父、圻父、宏父。这用现代语译出来，就是农政部、陆军部、司法部(或者警察厅)。这就是说不仅把徐土疆理了起来，还在那儿组织了政府，组织了常备兵警来镇守。所以下面也就说："徐方既同……徐方来庭，徐方不回”等语了。

从这首诗看起来我们又可以知道江淮下游一带，在宣王时未经垦辟的地方，中原的农业也就发展到这儿来了。

再来看《小雅》的《采芑》。

这也是宣王时的方叔征伐蛮荆的诗。就单从那诗的起首看来，蛮荆的征伐就不仅一次。诗的开首说：

“薄言采芑，于彼新田，于此菑亩，方叔莅止，其车三千。”

据《尔雅》的《释地》："田，一岁曰菑，二岁曰新田，三岁曰畬。”这儿已经有去年开辟的菑亩，前年开辟的新田，可见是三年前来把蛮荆征服了，三年后的今日它又叛乱起来，所以方叔又来伐它，又才“执讯获丑”，使“蛮荆来威”了。

那末，我们更可以知道，三年前征服了之后，不仅是打了胜仗便算了事，还实际在那儿殖起民来，今年辟出新田，明年又辟出菑亩。

就这样对于南方的征服，汉民族是占了胜利的。长江流域一带的蛮荆、淮夷、徐戎，在短时期之内一一被征服，而且被同化了，但是从北方民族却时常受着攻击。《诗经》上便有三篇诗是和北方的异民族直接在打交道的。《小雅》的《采薇》、

《出车》、《六月》，都是征伐猃狁的诗，虽然也屡次在说打胜仗，但已经没有征伐南人的那样顺利了。

汉民族发展的路径，从《诗经》中可以看出，是对北取守势，对南取攻势。这目的是很明瞭的。因为北地苦寒，不适于农业；南土膏沃，特别便于农业的发展。

不过北人也并不是没有受汉民族的侵害。《韩奕》所"奄受"的"北国"，当然是北民族的地方。就是当时的猃狁也决不是如象它的后人匈奴一样，是远居在长城以外的漠北的。大约古时的所谓蛮貊，所谓狄人，所谓犬戎，都是猃狁的一族，那是黄河北岸的先住民族，被我们汉人把它压迫到北方去的。所以他们免不得也要时常来侵扰。

我们从上面的这些战争诗看来，可以知道宣王时代的四征八伐正是去发展自己的产业，更切近地说，便是中原的农业已经发展到了相当的程度，又加以人口一天一天地繁殖，所以才不能不向外发展。

以上是战胜了时的景况，我们再把战败了的情形来看罢。

《王风》的《黍离》是周室遭了犬戎的蹂躏，平王东迁以后的丰镐的情形。相传周室东迁以后，所有旧时的宗庙宫室尽为禾黍。周的旧臣行役过旧都，便不禁中心悲怆，连连地呼天不止。

"彼黍离离，彼稷之苗，(……穗，……实，)
行迈靡靡，中心摇摇。(……如醉，……如噎。)
知我者谓我心忧，
不知我者谓我何求？

悠悠苍天，此何人哉？”

这样的三节诗，的确是很有缠绵悱恻的情绪。在诗人看来是不胜零落之悲的现象，在我们看来又是怎样呢？我们不要受感伤主义的愚弄！我们要晓得，虽然是旧日的王宫，到现在也不免变成田地。这是甚么意思呢？这是周人的不思旧恩吗？这是周室的威令不行吗？这是通常一般的荣枯衰落吗？太肤浅了！我们要晓得，这正是当时的农业已经发展到差不多是地无寸隙了！

尽管诗人在叫苦连天，然而老百姓的禾黍还是要成长。

再看《鄘风》的《定之方中》一首诗罢。这是卫为狄所灭（公元前六〇六年，）文公徙居楚丘，营立宫室的时候，诗人赞美他的诗。

“定之方中，作于楚宫。揆之以日，作于楚室。树之榛栗，椅桐梓漆，爰伐琴瑟。

升彼虚矣，以望楚矣。望楚与堂，景山与京。降观于桑，卜云其吉，终然允臧。

灵雨既零，命彼倌人。星言夙驾，说于桑田。匪直也人，秉心塞渊，騋牝三千。”

我们看被侵略者战败了之后的民族，他的经营的力量是怎么样呢？种树、建筑、牧畜、耕作，井井有条，立地便恢复了起来。农业的生产力的发展程度，可以想见了。

以上是一般社会产业的发展。所以农民便得到自然解放的机会，手工业渐趋独立化，商人阶级也急剧的抬头，更加以

各方异民族的参杂混处，于是而纯粹的奴隶制，便不能不跟着周室的东迁而逐渐溃败了。

旧的组织已经脓溃，旧的思想也失掉了统治的权威，应该是新的组织下新的思想抬头的时候。

一九二八年八月二十五日初稿，十月二十五日改作。

第三篇　卜辞中的古代社会

序说　卜辞出土之历史

一八九八年与九九年之交，就是庚子八国联军入京的前一年，中国的近代史上发生了一件顶重大的事体——便是在河南省安阳县西北五里的小屯,农民在安阳河畔耕种的时候，在黄土层中掘发了无数龟甲兽骨的破片。骨片上多刻有古代文字。文字的内容是三千多年前殷代的王室占卜的纪录。

这件至可珍贵的古物的发现,完全是出于偶然;在其前或已屡有发现而不为人所注意,但到庚子前一、二年的那一次才为人所注意了；注意到的是山东潍县一位姓范的骨董商人。(罗振玉云:“龟甲兽骨潍县范姓估人始得之。亡友刘君铁云问所自出，则诡言得之汤阴。予访之数年，始知实出洹滨”——见《五十日梦痕录》)。这位商人视以为奇货,便运往北京市场。起初似亦不甚引人注意，后来才为当时的显贵福山王懿荣所购买;王氏之蒐集已到千片以上，庚子之变王氏死难，他的所藏尽为丹徒刘鹗(铁云)所有。刘氏之蒐集不久竟到了三四千片以上。

一九〇二年上虞罗振玉在刘氏处始得见龟骨，怂恿刘氏

选拓其千馀片石印为《铁云藏龟》一书以问世。这是甲骨文字著录之始，也是罗氏与甲骨文字发生关系的滥觞。

罗氏自一九〇六年也就开始蒐集，起初仅由商人手中间接购买，继后于一九〇九年，由范某口中得知甲骨出土处为安阳小屯，又才先后命其弟戚前往直接探采(据《殷虚古器物图录序》)。在一九一一年前后，他的蒐集竟到两三万片以上。

罗氏蒐藏既富，而于文字的推广流布亦不遗馀力。其前后所拓印行世之书有下列数种：

一	《殷虚书契前编》八卷	一九一三年
二	《殷虚书契菁华》一卷	一九一四年
三	《铁云藏龟之馀》一卷	一九一五年
四	《殷虚书契后编》二卷	一九一六年

这些书，特别是《前编》和《后编》，是研究甲骨文字必要的典籍。《菁华》一种乃原片影印，无缘与甲骨接触的人亦可以得见其原形。

罗氏在中国要算是近世考古学的一位先驱者，他的蒐藏与从来骨董家的习尚稍有区别，他不仅蒐集有文字的骨片，并还注意到去蒐集与骨片同时出土的各种器物；在一九一六年他还亲自到安阳小屯去探访过一次。这种热心，这种识见，可以说是从来的考古家所未有。罗氏去访问小屯时的情形，在他著的《五十日梦痕录》(《雪堂丛刊》之一)中有一段日记，我现在把它钞录在下面：

“(三月)三十日（案乃阴历)巳刻抵彰德，寓人和昌栈，亟进餐。赁车至小屯，其地在郡城之西北五里，东西

北三面洹水环焉。《彰德府志》以此为河亶甲城。宋人《考古图》载古礼器之出于河亶甲城者不少，殆即此处。近十馀年间龟甲兽骨悉出于此。询之土人，出甲骨之地约四十馀亩。因往履其地，则甲骨之无字者田中累累皆是。拾得古兽角一，甲骨盈数掬。其地种麦及棉，乡人每以刈棉后即事发掘，其穴深者二丈许，掘后即填之，复种植焉。所出之物，甲骨以外蜃壳至多，与骨甲等，往岁所未知也。古兽角亦至多，其角非今世所有。……往岁曾于此得石磬三，与《周官·考工》所言形状颇不同，《尔雅·释乐》，'大磬谓之毊。'郭注：'毊形似犁錧。'今殷虚所出与犁錧状颇似，意殷、周磬制不同。郭注云似犁錧者意是旧说，乃殷制，与《考工》所记异；《考工》所记则与犁錧异状矣。(沫若案三器影片载《殷虚古器物图录》中，日本滨田耕作博士以为乃石庖刀，余谓当即石犁，非必古磬也。)……予旧所得又有骨镞，有象匕、骨匕，有象揥，有骨簡，有石刀、石斧；其天生之物有象牙，有象齿。今求之亦罕见。然得贝璧一，其材以蜃壳为之，雕文与古玉蒲璧同，惜已碎矣，为往昔所未见。获此奇品，此行为不虚矣。予久欲撰《殷虚遗物图录》，今又得此。归后当努力成之。”

这在甲骨文字的研究上实为极重要的文字，盖和甲骨同时出土的古器物，只是石器、骨器、铜器(《古器物图录》中有一彝器断耳)，而决无铁器的存在。这正证明殷代当年还是金石并用时代，离石器时代并不甚远。本来罗氏所记者不过是粗枝大叶的观察，将来如有学术团体能于小屯举行科学的大规

模的掘发，则古器物之出土必且更丰富而可信赖；而地层之研究，人体之研究，如有宫址或墓址存在时则古代建筑之研究，与营葬习惯之研究等等，必更能有益于学术的记述①。然而这种事件在中国一时恐怕还不能到来，我们目前也就只好把罗氏的介绍来做唯一的根据了。

罗氏日记中于同日之后，附有刘铁云略传一段，自言："予之知有殷虚文字实因丹徒刘君铁云。铁云振奇人也，后流新疆以死。"此人精于数学，曾从事治河事业，后复主张修造津镇铁路，又与当时山西巡抚策画借外债开掘山西铁矿，因而被人诋为汉奸。

> "庚子之乱，刚毅奏君通洋，请明正典刑，以在沪上幸免。……联军入都城，两宫西幸。都人苦饥，道殣相望，君乃挟资入国门，议振恤。适太仓为俄军所据，欧人不食米，君请于俄军，以贱价尽得之，粜诸民，民赖以安。……而数年后，柄臣某（？）乃以私售仓粟罪君，致流新疆死矣。"

此事可以约略影射出甲骨出土时的中国的情形。这位甲骨的蒐藏家一流窜致死之后，他所有的甲骨也和他的主人的命运一样向世间飞散。有一部分为上海哈同所得，后来王国维为他编印了《戬寿堂所藏殷虚文字》一卷（一九一七）。此书编者的名誉为姬某所盗，然据《王国维全集·观堂别集》中《随庵所藏甲骨文字序》，王氏自云："丙辰丁巳（一九一七）间，铁云所藏一部归于英人哈同氏，余为编次考释之。"

---

① 安阳小屯其后已于一九二九年四月开始科学的发掘，在抗日战争前夕已发现宫址和墓址，殷代实际情况已较前大为明瞭。——作者补注

又其一部则流入日本，彼邦林泰辅博士汇集诸家所有于一九一七年亦编印《龟甲兽骨文字》二卷。博士死后其所藏之五百片现归《东洋文库》。

最近丹徒叶玉森复编印《铁云藏龟拾遗》一卷（一九二八年）行世。据其序云："今年(乙丑)春闻先生(刘铁云)所藏，家不能保，……爰得收其千三百版。乃就《藏龟》及《藏龟之馀》未著者选集二百四十版。"

以上大抵乃甲骨的出土、蒐藏、流布之历史。罗氏于游小屯后复编集其所蒐集的殷虚遗物为《殷虚古器物图录》一卷、《附说》一卷(一九一六年，原物珂罗版印)，为器共五十五种，其内容大抵如上日记中所述。此为研究甲骨者所不可不读之书。中国人研究古物嗜谈文字而不知考古，即今人之研究甲骨者亦忽视此书，甚可怪异。

最初发现甲骨的是潍县的商人，又因甲骨出土后不久即遭庚子之变，我们可以揣想得到的是这商人在北京的生意做不通，所以甲骨有一部分便搬回了潍县。当时潍县的牧师有库林 (Samuel Couling)、查尔芳 (F. H. Chalfant 自名方法敛)两人便得到了这一部分，这一部分现在听说是保存在下列的几个地方：

卡纳葛博物馆，匹兹堡 (Carnegie Museum, Pittsburgh)；

王家苏格兰博物馆，爱丁堡 (Royal Scottish Museum, Edingburgh)；

不列颠博物馆 (British Museum);

费尔德博物馆，支加哥 (The Field Museum, Chicago)。

(据库林著«河南所出之奇骨»，见«王家亚细亚杂志»四十五卷六十五页——"Royal Asiatic Journal" XLV.65 "Oracle-bones from Honan"by S.Couling.)

这大约就是欧美人和甲骨发生关系的开始。据库林自己在«河南所出之奇骨»一文中说，他前后到中国来专门采办过甲骨及其他的器物三次，采办回去即分卖给各地的博物馆。然据余所见该文中所插入的图版，所有骨片玉器等刻有甲骨文字者均系估人所仿刻。罗振玉在«殷虚古器物图录附说»上说:"殷虚所出骨镞颇不少，土人得之往往仿龟甲文字刻画其上，以诒欧美人之访古中州者。"这话完全是事实。

欧美人的甲骨蒐藏家中还有荷普金斯 (L. C. Hopkins 汉名自称金璋)、明义士子宜 (James Mellon Menzies 自称之汉名)。荷普金斯的蒐集大约多由库林替他帮忙，我看见他著的一篇文章«骨上所雕之一首葬歌与一家系图» ("A Funeral Elegy and a Family Tree inscribed on Bone"——J. R. A. S. Oct. 1932)，那所根据的材料完全是伪刻①。

明义士是驻在彰德府的牧师，据他«殷虚卜辞» ("Oracle

① 库林、方法敛及金璋所得卜辞的摹本，其后已印行。一为«库方二氏藏甲骨卜辞»(The Couling-Chalfant Collection of Inscribed Oracle Bone,1935)，二为«金璋所藏甲骨卜辞»(The Hopkins Collection of Inscribed Oracle Bone, 1939)，三为«甲骨卜辞七集» (Seven Collections of Inscribed Oracle Bone, 1938)，均为方法敛所摹。——作者补注

Records from the Waste of Yin"1917)的序上说，他在甲寅年（一九一四年）的春天，正在栽种棉花的时候，他无心之间骑马去访问小屯。无心之间又由小屯的居民买到"龙骨"（"Dragon Bones"），便是有文字的甲骨了。此人颇以发现殷虚之第一人自负，库林亦颇以甲骨之发现者自居，然事实上小屯之得以考证为"洹水南之殷虚"（见《项羽本纪》）是罗振玉氏，而甲骨之第一发现者则当为潍县之范商，更广义的说则当是小屯的农民。第一第二之争，殊觉是无聊的意气。明义士的驻地大约就因为和小屯接近的关系，他的蒐集据说有五六千片，就他所编印的《殷虚卜辞》看来，那儿已有二千三百六十九片，由文字与内容徵考之，大率可靠。但可惜这书是出于摹录而非拓印。

另有天津王襄的《簠室殷契徵文》一书（一九一四年），文辞均经剪辑粉饰，未能存其真，殊为可惜。

甲骨自出土后，其蒐集保存传播之功，罗氏当居第一，而考释之功亦深赖罗氏。罗氏于一九一〇年有《殷商贞卜文字考》一卷，此书仅属椎轮。一九一五年有《殷虚书契考释》一卷（后增订本改为三卷），则使甲骨文字之学蔚然成一巨观。谈甲骨者固不能不权舆于此，即谈中国古学者亦不能不权舆于此。

与罗氏雁行者为海宁王国维。王氏于一九一七年有《戬寿堂所藏殷虚文字考释》一卷；于一九二二年著《殷卜辞中所见先公先王考》一卷，又《续考》一卷（《观堂集林》卷九《史林》一，今收入全集第一辑）；又《殷周制度论》（《集林》卷十）。此为对于卜辞作综合比较的研究之始。卜辞的时代性得以确定，

殷代之史实性亦得以确定，大约中国的历史时期便是由殷代开幕了。

王氏之学即以甲骨文字之研究为其主要的根干，除上所列四种之外，其他说礼制、说都邑、说文字之零作更散见于全集中。谓中国之旧学自甲骨之出而另辟一新纪元，自有罗、王二氏考释甲骨之业而另辟一新纪元，决非过论。言“整理国故”，言“批判国故”而不知甲骨文字之学者，盲人摸象者之流亚而已。

关于考释之类辑，罗氏弟子有商承祚者于一九二三年著有《殷虚文字类编》十四卷，就文字之已识者依《说文解字》部汇分别出之，每字广搜各种异形，一字有至四十五种书法者(如羊字)①，最便于初学者之检阅。且读此书者，即未亲睹甲骨及其影拓诸书，开卷即可得一观念，便是殷虚时代中国文字尚在创造的途中。文字多是图画，依许氏“依类象形故谓之文”，“形声相益即谓之字”而言，则甲骨文字过半以上为文而非为字；其已成字者亦繁简、顺逆、反正、屈伸、析合、上下、左右，全无一定。此与由罗氏所蒐集之古器物中所得来的殷代为金石并用时代之结论，适相契合。大抵殷虚文字之单字约在两千左右，据《类编通检》云：“都凡七百八十九字，《待问编》字数略同。”

《殷虚书契待问编》一卷亦为罗氏所集，成于一九一六年，系甲骨文中之未可识者。其中之字后经诸家考定者，已入《类

---

① 商君此书所收文字异形，多不可靠。即如“羊”字下所收者，绝大多数均非羊字。卜辞羊字，形已近于固定，并无多大歧异。——作者补注

编》，商氏袭其师之意又别有《待问编》十二卷，附于《类编》。此亦考释文字者之一良好的索引书，惜所采集尚未甚完备。

大抵甲骨文字之学以罗、王二氏为二大宗师。在罗、王之前，瑞安孙诒让有《契文举例》一卷，其书成于一九〇四年，未行于世。一九一三年王国维始于上海发见其原稿，今收入罗氏所刊行之《吉石庵丛书》第三集中。孙氏虽大家，然所获实甚微末。罗、王之外有天津王襄、丹徒叶玉森诸人，亦仅随波逐流而无甚创获。王国维说："书契文字之学自孙比部（即孙诒让）而罗参事（即罗振玉）而余（王氏自谓）所得发明者不过十之二三，而文字之外若人名、若地理、若礼制，有待于考究者尤多"（见《类编》卷首序）。辞虽不免稍稍出于扮谦，然也是此学的实在情形。

以上乃甲骨出土以后一般的研究情形，甲骨的研究此后恐亦未有涯涘。中国学者，特别是研究古文字一流的人物，素少科学的教养，所以对此绝好的史料，只是零碎地发挥出好事家的趣味，而不能有有系统的科学的把握。罗、王二氏其杰出者，然如"山川效灵"、"天启其衷"的神话时不免流露于其笔端。在这种封建观念之下所整理出来的成品，自然是很难使我们满足的。

我们现在也一样地来研究甲骨，一样地来研究卜辞，但我们的目标却稍稍有点区别。我们是要从古物中去观察古代的真实的情形，以破除后人的虚伪的粉饰——阶级的粉饰。本篇之述作，其主意即在于此。得见甲骨文字以后，古代社会之

真情实况灿然如在目前。得见甲骨文字以后，«诗»、«书»、«易»中的各种社会机构和意识才得到了它们的泉源，其为后人所粉饰或伪托者，都如拨云雾而见青天。我认定古物学的研究在我们也是必要的一种课程，所以我现在即就诸家所已拓印之卜辞，以新兴科学的观点来研究中国社会的古代。

第一章　社会基础的生产状况

物质的生产力是一切社会现象的基础。这已经成为社会发展上一般的公例了。

要研究商代的社会，第一步当然要研究商代的产业。

商代的产业状况由旧有的史料可以得到一个大略的概念，例如：

（一）«史记·殷本纪» 言商之先人“自契至汤八迁”。自汤至盘庚又迁徙过五次。

（二）«商书·盘庚»系盘庚迁殷时的训告，那里也说：“兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。”

（三）盘庚以后在«殷本纪»中尚有迁移，然张守节«正义»引«真本竹书纪年»云“自盘庚徙殷至纣之灭七百七十三年，更不徙都”(即见«殷本纪»)。卜辞中殷室帝王之名盘庚以后仅末二世帝乙与帝辛未见，当以«纪年»为是。

这个现象在前人是忽略了的，但这正是游牧民族所必有的现象。

由这些史料来观察，大抵商民族在盘庚以前都还是迁移

无定的游牧民族，到盘庚时才渐渐有定住的倾向。《尚书·盘庚上》开始便有一句话:

"盘庚迁于殷，民不适有居，率吁，众戚出矢言。"

这正很明白地表示着当时的时代性，因为一方面表示着游牧民族的迁移性质，另一方面也表示着人民已有了定住的倾向。定住倾向的产生当在牧畜的末期，有农业种植发生的时候。在盘庚当时初步的农业是必然有的。篇中也有象下面的关于农业方面的话:

"若农服田力穑，乃亦有秋。"

"惰农自安，不昏作劳，不服田亩，越其罔有黍稷。"

这都是用来做譬语，表现着当时的农业好象已经有很高度的发展，但这些文字是不敢过于信任的。大抵《盘庚》里面只多少有一些史影，大部分是后世史家或孔门所润色出来的东西。不仅《盘庚》这篇是这样，凡《商书》以前的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》都是孔门做的历史小说。在商代以前绝对不能有那样完备的文字，这由卜辞的发现已成为一个铁案了。

由旧史料中所得到的约略的推测，商代自中叶以后已由牧畜时代渐渐转入农业时代，在新史料里面更可以得到无数的证明。我们现在分作渔猎、牧畜、农业、工艺、商贾五项，先作一个一般的分析。

第一节 渔 猎

卜辞中记载田猎的事项极多。罗辑卜辞一千一百六十九条，分作祭祀、卜告、卜享、出入、渔猎、征伐、卜年、风雨、杂卜

等九项。除五百三十八条的祭祀占最大多数外，一百九十七条的渔猎占次多数。这很可借以知道当时的一个大概的情形。但这样的数目很容易使人发生一个错误的判断：便是商代的社会是一个渔猎时代的宗教迷信的社会。这个误断应该要先加以御防。

罗释的基本方针乃是“第录其文之完具可读者，其断缺不可属读者不复入焉”（《考释卜辞》第六）。所以他所考释出的成绩不能作为统计上的根据，不过在便宜上就根据他所考释出的成绩也可以得到问题的答案。

第一，一百九十七条的渔猎中有一百八十六条是田猎，十一条是渔。在这一百八十六条的田猎当中每次差不多都书明了“王”；而且当王亲自出马时还每每书明着“丝御”的字样。田猎时已在用车马，这是可断言的。

第二，田猎所获的数目于卜辞中屡有登载，但获物到了百匹以上的，就我所见仅得下列数条。

“丙戌卜丁亥王穽鹿（二字合书）①，单。允单三百又四十八。”（《后》下四一，一二）

“壬申卜×贞圃。单鹿，丙子穽鹿（二字合书），允单二百又九，一×。”（《前》四，四，二）

“获鹿二百。”（《餘》一二，三）

“（缺）田稌〔往来亡〕灾，丝御。××二百五十×，雉二。”（《前》二，三〇，四）

“丁卯〔卜贞王〕狩正×单获鹿百六十二，□百十四，

① 此字应释麋，参见作者《卜辞通纂》第二三片考释。下同。

豕十，兔一①。”(《后》下，一，四)

“××王卜贞田稌往〔来亡灾，〕王固，曰吉，丝御。〔获〕×百四十八，兔二②。”(《前》二，三三，二)

上了百数的就只有这六项，此外有“狩获单鹿五十又六”(《前》四，八，一)，“获狐四十一”(《前》二，二七，一)，“获狐二十五”(《前》二，三四，六)的纪录，其馀的便仅在十匹上下了。

第三，被猎的兽类，无论是被获的次数乃至每次被获的匹数，都以鹿为首位。一百八十六条的田猎中，各种被获的兽类，每类被获的次数以及被获匹数的最高纪录，有如下表：

被获物	次数	最高纪录匹数
鹿	二四	三四八
狐③	一一	四一
羊	八	(无纪录)
马	六	六
豕	三	一一三
兔	二	一〇
雉	二	六

雉兔是原始人极应多获的，而在这表里却极占少数。虎豹是原始时代极应多有的，而卜辞中少见。(《后》下五页十二

① 作者在《卜辞通纂》第二〇片加眉批：“兔字原作㕦，应释作旨，《说文》‘麔，大麋也。’”

② 作者在《卜辞通纂》第二一片考释为象字。

③ 狐字原作“犷”，罗振玉释为狼，案宜释为狐。亡字古多读为无。——作者补注

片有“获虎”二字，又«遗»六页十三片云：“甲申王其𡴂虎。”此二条罗释未收。）有获象的一例（«前》一百八十六条中亦未收，但罗、王二氏已早言及）：

“今夕其雨，获象。”(«前»三，三一，三)（夕字前人释月，非。）

这是极重要的一项纪录，这证明三四千年前的黄河流域，居然还有象的存在。

第四，猎用的工具有弓矢犬马網罗陷穽。这从下面一些文字及其组成成分可以得到实证。



由射字可以看出弓矢的使用。𡴂網穽三字在字面上已经鲜明。从網之字有兔網之罝，在網下画一小兔；有豕網之䍃，在網下画一豕；有鹿網之罜，在網下画一鹿头。这些字本来看

不出它的时代性，但如狩御二字，则鲜明地表现着它们的时代。在御字中可以看出马的使用，而且御字第四形还有服象的痕迹。狩字古本作兽，可以看出猎犬的使用。这些都是牧畜发明以后的文字。

第五，罗释关于渔的一项列举了十一条，但这十一条有如下的六条的确是错误：

"贞乎子渔又于祖乙。"(《前》五,四四,四)

"贞×渔又于祖乙。"(此条未知所出)①

"×乎渔又于父乙。"(《前》一,二五,二)

"丁亥卜贞子渔其有疾。"(《前》五,四四,二)

"贞御子渔。"(《前》七,一三,三)

"贞子渔亡其从。"(《后》上二七,二)

子渔是人名，除这六条外卜辞中尚屡有所见，如下：

"贞叀子渔登于大示。"(《后》上二八,一一)

"贞子渔有曹于娥，酒。"(《铁》二六四,一)

"壬申卜宾贞乎子渔侑于×。"(《铁》一八四，一)(《戬》四三,八)

"贞御子渔于××。"(《铁》一二四,二)

"子渔有从。"(《前》五,四四,三)(《戬》四三,九)

古金文中呼字多作乎，此所谓"贞乎子渔"即"贞呼子渔"，卜辞乎字用作呼字例亦屡见不鲜，如：

"乎多臣伐舌方。"(《前》四,三一,三)

"壬戌贞乎子伐又于㞢，犬。"(《餘》四,一)

① 《铁》一六七,三,为"贞×渔又于祖丁"，或即此条。

皆是呼字，此第二例的子伐亦即人名，与上“贞乎子渔”同例，又与“贞御子渔”同例者有下二例：

“丁巳卜宾御子伐于父乙，宾御子伐于兄丁。”(《铁》二五四，二)(《后》上二二，六)

此外人名子某者，辞中屡见不鲜。

渔的十一条中除去六条。只剩下下边的五条：

“辛卯卜贞今夕〔亡〕𡆥，十月，〔在〕渔。”(《前》五，四五，二)

“贞弗其𢀛。九月在渔。”(《前》五，四五，四)

“癸未卜丁亥渔。”(《前》四，五六，一)

“贞其雨在圃渔。”(《后》上三一，二)

“在圃渔，十一月。”(《后》上三一，一)①

此外罗氏所未收入者也还有一二条：

“贞众有灾。九月，鱼。”(《前》五，四五，五)

“王渔。”(《前》六，五〇，七)

统计所有关于渔的纪录连残缺者一并计算亦不过数例，这已经可以证明渔在当时确已不视为主要的生产手段了。

由上五项的分析，我们可以得出下面的几项结论：

一、当时的渔猎确已成为游乐的行事，即是当时的生产状况确已超过了渔猎时代。

① 此五例中，如“在渔”或“在圃渔”，依卜辞文例，凡“在”字下多系地名，故“渔”与“圃渔”亦当为地名。“圃渔”以音求之，当即彭衙。故此五例中，有四例又当除去。——作者补注

二、获兽至百以上者仅仅六七次，其它均在十四上下。由此可以窥知当时畋猎有大小规模的两种。大规模的畋猎如周代的春蒐、夏苗、秋狝、冬狩，在卜辞中虽无明文，但在殷代应该是有的。

三、获兽多狐鹿，且有野马、野羊、野豕、野象，这可见三四千年前的黄河流域的中部，还很多未经开辟的地方。旧史料中如《孟子》"周公相武王诛纣……灭国者五十，驱虎豹犀象而远之，天下大悦"(《滕文公下》)；又《史记·周本纪》"维天不飨殷，……麋鹿在牧，飞鸿满野"；可知也是当时的实在情形。

第二节　牧　　畜

和田猎成反比例的是卜辞中极少专为牧畜贞卜的事项。罗释仅列出"刍牧"四条，附在六十一条的"征伐"之后：因为都是往刍或来牧之类战争开衅的原因。此外余曾遍搜卜辞，仅得下列几条残缺不全的文例。

"庚子卜贞牧挈① 丂。征于丁×用。"(《后》下一二，一三)

"×亥卜宾贞牧称册(下缺)。"(同上一二，一四)

"辛巳王贞牧×燕××。"(同上一二，一五)

"卜贞从牧，六月。"(《林》一，二六，一)

"辛酉又，其豢。"(《餘》六，一)

"贞于䇞，大刍。"(《前》四，三五，一)

"卯卜王牧。"(《前》六，二三，五)

"来刍陟于西示。"(《前》七，三二，四)

---

① 作者谓"'挈'当释为以"，参见本书第236页注①。下同。

"告刍，刍十一月。"(«戬»三六，一四)

比较上意义可以领会的就只有这几条。假使单从数字的多少来作判断，好象当时的牧畜还不甚发达的一样，但这却是大错。当时牧畜发达的程度真真可以令人惊愕。从文字上来说，后人所有的马牛羊鸡犬豕的六畜在当时都已经成为了家畜，而在这六种普通的家畜之外还有后人所没有的象。

商代有象由上文"获象"一例已得到证明。商人有服象由上文御字的第四字更明白地可以看出。«吕氏春秋·古乐篇»："商人服象，为虐于东夷。周公遂以师逐之，至于江南。"这项旧的史料在新的史料里面又得到一个铁证了。服象畜象的事情在中国是几时消灭了的，无从查考。被驱至江南的象随着气候的转变当然是更往南方去了，目今印度、缅甸犹有服象的习俗，这在中、印两国古代文化的交通上当得是一个重要的枢纽。

服象的证据除上御字之外还有一个很有意义的"爲"字。据罗释"爲字，古金文及石鼓文并作𤔲，从爪从象。……意古者役象以助劳，其事或尚在服牛乘马以前"(«类编»三，九)，这可以说是很重要的一个发现。故卜辞中有下列诸字罗氏即释为"爲"，这更表现得十分明白。



(前 V. 30)　　　　(后下. 10)

六畜乃至七畜均已存在，其应用也很繁夥。例如服御田

猎如上举诸字已可看出有用马用象用犬的痕迹。

用作食物者有羞(从羊)、豚(从豕)、镬(从隹,隹者禽也)诸字可以证明。

服御食用而外，六畜用途的繁夥其令人惊愕的便是用作犧牲。罗释卜祭的五百三十八条差不多每条都有用牲的纪录。罗氏对于此项的研究比较详细，我们先把他的成绩揭在下边,不足的地方在后再加以补充。

(一) 用牲的种类

"其牲或曰大牢,或曰小牢,或牛或羊,或豕或犬，其中又曰牡曰牝,曰騂曰犠。"

(二) 用牲的数目

"其用牲数或一或二,或三或五,或六或九,或十或十五,或二十或三十,或三十三，或三十七，或四十，而止于百。"

(三) 用牲的方法

"其用牲之法曰賁,曰埋,曰沈,曰卯，曰俎。祭时或仅用賁,或仅用埋,或仅用沉,或仅用卯; 或兼用賁与埋,或兼用賁与沉,或兼用賁与卯,或兼用賁与俎，或兼用埋与賁与卯,或兼用卯与沉。"(《考释》下六〇——六二)

就这样已经是一个惊人的现象了。六畜中的牛羊犬豕都用作犧牲,其他的马与鸡罗氏虽不曾列举,但在卜辞中也有用作犧牲的痕迹。《殷虚书契》中有一片(《前》一,一九,六)上端有下列二辞:

"羍用。"

"癸巳卜贞祖甲丁其牢絲用。"

下端整整齐齐的骈画十马，上五下五。这十马当然便是马牲。祭牲用马在春秋时的宋人都还有此遗习，《左氏》襄九年《传》："春宋灾，……祝宗用马于四墉，祀盘庚于西门之外。"

用鸡的痕迹在彝字中可以看出，彝字在古金文及卜辞均作二手奉鸡的形式。鸡在六畜中应是最先为人所畜用之物，故祭器通用的彝字竟为鸡所专用，也就是最初用的犧牲是鸡的表现。

用牲之数罗氏也有遗漏：

（一）有用四者：

"辛巳卜×贞埋三犬，尞五犬五彘，卯四牛，一月"。（《前》七，三，三）

"（缺）贞尞四羊四豕，卯四牛，四（缺）。"（《戬》二五，八）

（二）有用七者：

"贞求[①]×宗其七牛。"（《戬》二四，一二）

"又于甲七牡。"（《拾遗》一，四）

（三）有用八者：

"又于祖辛八青。"（《林》一，一二，一七）

（四）有用五十者：

"五十犬	五十羊	五十豚
三十犬	三十羊	三十豚
二十犬	二十羊	二十豚

① 作者在《卜辞通纂》第五七片考释此字，谓"此与金文𠦬字及从𠦬之字相同，……盖𫞩之省也。"下同。

十五犬　　　　十五羊　　　　十五豚”

(《前》三，二三，六)

“贞挈牛五十。”(《前》一，二九，一)

(此四“五十”字罗氏均译作十五，非。详《甲骨文字研究·释五十篇》。)

(五) 有用三百四百者：

“贞御叀牛三百。”(《前》四，八，四)

“丁亥卜×贞，昔日乙酉，箙武[1]御〔于〕大丁、大甲、祖乙，百鬯，百羊[2]，卯三百×。”(《后》上二八，三)

(凡卜辞用卯字例限于牛羊，偶言“卯彘”，仅一例，见下二二六页第九行。此例已有百羊，故“卯三百”下所缺一字当系牛。百羊与三百牛相合，则为四百。)

由上的分析，六畜均用作犧牲，且一次确实有用到三百四百的时候，这不是牧畜最盛的时代决难办到。用三百牛的纪录，后来的文献中曾见一例：

“秦德公……用三百牢于鄜畤，作伏祠。”(《汉书·郊祀志上》，又见《史记·秦本纪》)

但这已要算是很少见的一例了，而在卜辞中则不仅一次。故即由此祭牲一项破天荒的滥用，已可断定商代是牧畜最蕃盛的时代。

商代是牧畜最蕃盛的时代，旧史料中所得到的一些史料，

① 作者在《卜辞通纂》第一六八片考释中隶定此字为旋，谓“殆即旋之省”。

② 作者在《卜辞通纂》中隶定作“丂”，释为狗。(见该书第一六八片)。

可算得到了古物上的证明。但这里有一个疑团，在本章的开端即已曾提及的，便是在这样蕃盛的牧畜时代，为甚么专为刍牧贞卜的纪录却很少见？

我对于这个问题有两个解答。

第一，卜辞中卜年卜风雨的纪录很多。卜风雨者多至不可胜举，其卜年者有言明是“卜受黍年”，当然是属于农业种植一方面的事情，但亦有单言卜年者，如：

“贞于王亥求年。”(《后》上一，一)

“壬申贞求年于夒。”(《后》上二二，四)

“贞求年于岳。”(《前》一，五〇，一)

“癸丑卜×贞求年于大甲十牢，祖乙十牢。”(《后》上二七，六)

“壬申贞求年于河。”(《后》上二二，三)

象这些纪录，我想，和牧畜一定大有关系，刍牧也应该求年。《诗·小雅·无羊篇》专咏牧人生活，但末章便有“众维鱼矣，实维丰年”的话。

风雨和牧畜也大有关系，那是可无须乎叙述了。

第二，当时牧畜已有用奴隶担任的痕迹。例如《藏龟之餘》第二页有下列一片(《戬》三三，一五同)：

(一)“戊戌卜大占奴。”

(二)“癸巳卜令牧坐。”①

---

① 此两条卜辞见于《卜辞通纂》第四六七片。一九五八年，作者曾加眉批云：“‘大占奴’应作‘亽占妫’，亽乃人名，妫乃娶省，读为嘉。”“坐”，作者释作“既”，谓“假为‘簋’”。下同。

坐字原文象二人相向而坐，张口而言，应即坐讼坐狱之坐。二事相隔仅六日，且同在一片，一条言“牧”，一条言“奴”，二者应系同样的性质。牧在春秋成为最下等的奴隶，所谓“天有十日，人有十等。……王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧。”（《左传》昭七年，楚无宇语。）在殷代虽不必如此过甚，但用奴民牧畜是有存在的可能性的。

牧畜用奴隶经营，则支配者少为牧畜贞卜的理由便可以迎刃而解了。

以上二说，我觉得均可适用。结论是：殷代毫无疑问是牧畜最蕃盛的时期。

第三节　农　　业

牧畜愈见蕃盛，则牧畜的刍料必然成为问题；这是使农业出现的主要的契机。大抵在牧畜最初发明的时候，牧畜的刍料只仰给于自然生的野草，所以当时的人民是逐水草而居，古代民族的发展多是随着河流而下。但到牧畜太多，自然生的野草会到了不能敷给的时候，而屡屡迁徙亦不胜其烦，当时的牧人必渐渐有刍秣的种植。所以在中国的文字上最初的田字不是后来的禾黍粟麦的田，而是供刍牧狩猎的田。这在卜辞中很可得到不少的证据。

“土方牧①我田十人，”（《菁华》二）

---

① 作者在《殷契餘论·释七十》篇中隶定此字为锓，谓“此字旧释牧，今改从唐兰说释侵。”下同。

"𢀛方亦牧我西鄙田。"(同上一)

"𢀛方出牧我示𥞥田七人,五月。"(同上)

田中栽的是刍秣,丰草蓬蓬因而可以诱致不少的禽兽,这样便最宜于狩猎。刍秣蹂躏了原是不关紧要的,故即于田中行猎,因而行猎的乐事也就称为田。卜辞中言"田于某地"之例多至不可胜数,前面已举一二例,兹再举二三事以示例:

"壬子卜贞王田于斿,往来亡灾,丝御。获鹿十一。"(《前》二,二六,七)

"戊申卜贞王田鸡(地名),往来亡灾。王固,曰吉,丝御,获狐二。"(《前》二,三六,七)

"壬申卜贞王田鸡,往来亡灾,王固,曰吉。获狐十三。"(《前》二,四二,三)

象这些都可以表明田字的古义,就是最古的田是种刍秣的田,也就是最早的种植是以牧畜为对象的刍秣。

刍秣的种植既已发明。由天然的果实本有可以充饥的经验或其他偶尔的机会,必然地会发现以人为对象的禾黍。于是而真正的农业便逐渐出现。

以上是农业出现的应有的经过。

卜辞中的农业如上举已有以牧畜为对象的刍秣的种植之外,以人为对象的禾黍的种植也已经发现了。

从种植一方面来说,于文字上有圃,有囿,有果,有树,有桑,有栗,和种植相关连的工艺品则有丝有帛,大约养蚕的方法在当时是已经发明了的。

从耕稼一方面来说,则有田,有畴,有禾,有啬,有黍,有

粟，有来，有麦。和耕稼相关连的工艺品则有酒有鬯。酒鬯多用于祭祀，祭鬯之数有多至一百卣之例。（鬯据后来的字义就是酒的一种，卜辞每言鬯若干卣，揆其形象大约是一种糯米酒的光景。字中的小点便是表明酿中的酒糟。）

禾黍的种植在当时已很见重视，有不少的“卜受黍年”的纪录，如：

“庚申卜贞我受黍年，三月。”（《前》三，三〇，三）

“乙未卜贞黍在龙囿，×受有年，二月。”（《前》四，五三，四）

“己酉卜貞年有正。”（《前》四，四〇，一）

“戊戌贞我黍年。”（同上二）

其卜风雨时也有特别书明是为禾穑而卜的，但是为数极少。

“庚午卜贞禾有及雨，三月。”（《前》三，二九，三）

“贞今其雨不隹穑。”（《后》下七，二）

大抵当时的禾稼还发明未久，故颇为支配者所尊重，就如周礼天子须亲耕，“文王卑服，即康功田功”一样，殷室的帝王也有“观黍”和“省田”的纪录：

“观黍。”（《前》四，三九，四）

“丙辰卜永贞乎（呼）省田。”（《前》五，二六，一）

象这样很简单的纪录本来寻不出多么重要的意义，但当时的农业生产和支配者还很亲近，这是明白地可以看出的。

农业尚未十分发达，此外还有一重要的证据，便是当时的耕具还是石器（如《古器物图录》中之三石磬即是犁头）。此事

于实物之外在文字上亦可得到证明，例如農字所从之辰，即是。盖辰乃耕器(说详拙著《甲骨文字研究·释支干篇》辰字下)。卜辞中辰字变体颇多，然其最通用者为㞢或㞢，農字所从者亦均是此形。厂即石字，卜辞磬字作𡋃从此作，象形，𡳾即磬形也。(王国维有此说，见《戬释》十八页。)磬为石器，故知辰亦必石器。殷代文字还在创造的途中，其象形文所象之物必为当时所实有。辰既象石器之形，则当时耕具犹用石刀，殊可断论。

以石为耕器之事乃世界各原始民族所共有，近年于河北北部已有石犁出土，其见于文献者：

(一)"南方藤州以青石为刀剑如铜铁。……国人垦田以石为刀，长尺餘。"(《本草纲目》卷一〇，《砭石》)

(二)"(流求国)厥田良沃，先以火烧而引水灌；持一锸以石为刃，长尺餘，阔数寸。"(《北史·流求传》)

余疑古代王公侯伯所执的圭璧或即耕器的转变。周代耕器称钱，而泉布则多作耕器形。揆其意殆以农为衣食货利之源，故货币即效其形。及秦废泉而行钱，钱字便由耕器之名完全转变而为货币之名。我想圭字亦当同样。古者天子亲耕，在表示重农之意上，所执信符亦必仿效耕具；特石器早废，圭字便和钱字一样完全失掉了它的本义。

在以石为耕器的殷代的农业当然还不甚发达。这由上节渔猎一项所导引出的最后的一个结论也可以得到一个旁证。便是当时的野兽还很多，黄河流域的中部还很多未经垦辟的荒土。

第四节 工 艺

工艺是很重要的一个问题，它是社会的基础的基础。因为它是生产能力的测量器，一切物质的生产力量是它的函数。

商代的工艺已经发展到了相当的程度了，单从卜辞中许多宫室器用的文字已可以得到一个证明。我们在便宜上权且分为四项，把那重要的器物表示在下边罢。

（一）食器　鼎、尊、簋、卣、盘、甗、壶、爵。

（二）土木　宫、室、宅、家、牢、圂、舟、车。

（三）纺织　丝、帛、衣、裘、巾、幕、斿、旐。

（四）武器　弓、矢、弹、箙、戈、钺、函、箙。

就这些文字上面已很可看出当时手工技术的盛况。特别是食器一项，那已经超过了粗制的土器和石器的时代，而进展到青铜器的时代了。商代所遗留下来的彝器便是这种青铜制的食器。《殷文存》中所收集的彝器的铭文在七百种以上，这个数目当然不可尽信。因为其中有些是周器的滥入，也有是器盖不分，一器析而为两器的，但大体足以征见当时的青铜器已很发达。今将其器类与件数表列如下：

（一）爵……二三六	（二）卣……一三二
（三）鼎………八一	（四）尊………六九
（五）彝………四九	（六）觯………四七
（七）簋………三三	（八）觚………二八
（九）盉………一七	（十）角………一五
（十一）斝………一〇	（十二）甗…………八

（十三）匜…………七	（十四）壶…………五
（十五）鬲…………五	（十六）罍…………四
（十七）盦…………三	（十八）盘…………三
（十九）觥…………二	（二十）豆…………一

这些器皿只要有一个即足以证明殷代当时已有青铜器，更何况有这许多的个数呢？商代的彝器其形式、镂刻、文字，均极精巧，因而近世学者，特别是欧美人，很怀疑于它的历史性，很多想把它们断成周代或更后期的作品，但自有卜辞出土以后，这个问题可以说完全解决了。

一方面青铜器虽已发达，而另一方面则石器骨器尚盛见使用，《殷虚古器物图录》中之各种石骨器即其铁证。而且尤可注意者则殷虚中无铁器出现。

由此种种证据，可断然作一结论，便是殷虚时代还是考古学上所说的“金石并用时代”(Eneolithic Age)。

第五节　贸　易

贸易的发生应在渔猎社会向牧畜社会转换的时期。牧畜发明之后，生产与需要的状态发生出差异，由是渔猎民族与牧畜民族间发生出第一次的交易行为以互相满足。这种原始的交易起初自然是物对物的交易，后来便渐渐生出等价物的货币来。

这种学理上的推论在中国的古代史上可以说是得着了实物的证明。中国的货币字样多从贝，这显然是由渔猎民族提供出来的东西，而物品字样则从牛，物件的提供者可知是牧畜

民族。

商代由前列各项所分析已经是牧畜最盛时代，而且农业种植已逐渐在发展了，在这样的社会中当然早有商行为的存在。此事由贝之存在即可得其证明。

贝字于卜辞屡见，如曰：

“戊申卜×贞大有其囚贝。”(《前》五，一〇，四)

“贞土方×贝。”(同上二)

贝好象都是由敌人得来。此外从贝之字如寶、如賧、如贮、如得(卜辞从贝)，均由贝义所孳乳。

由贝所制之器物有朋。朋乃古人的颈饰，字于骨文金文均作拜或拜，而骨文更作丠或丠，即肖颈饰之形。(详见《甲骨文字研究·释朋篇》。)

古金中每多锡贝朋之事，其疑是殷彝者(至迟当在周初)有如下诸例：

“侯锡中贝三朋，用作祖癸宝鼎。”(《中鼎》)(《殷文存》上七，五)

“丁卯王令宜子会西方于省，惟反，王赏戍𢆶贝一朋，用作父乙鼎。”(《戍𢆶鼎》)(同上八，三一《窸斋》六，五，又一二，二簋，铭同，云是“李山农藏器。”)

“阳亥曰遣叔休于小臣贝三朋，臣三家，对厥休，用作父丁尊彝。”(《阳亥彝》)(《窸斋》一二，八)

“庚申王在东间，王格，宰椃从，锡贝五朋，用作父丁尊彝，在六月隹王廿祀翌又五。”(《宰椃角》)(《殷文存》下二三，六)

“癸巳王锡臣邑贝十朋，用作母癸尊彝。隹王六祀肜日，在四月。”(《邑斝》)(《陶斋吉金录》五，三二)

锡贝之数以十朋为最多，十朋以上者未见。入周以后则锡朋之数每每二十(《效卣》、《匽侯鼎》)，三十(《剌鼎》、《吕鼎》)，五十(《效卣》)。卜辞已著录者已近万片，而锡朋之纪录则仅一见：

“庚戌×贞锡多女有贝朋。”(《后》下八，五)(单言朋当即一朋之义。)

由上可知贝朋在初为物尚少，仅用以作颈饰，入后始化为一般之货币单位。其事当在殷、周之间。

贝之实物于殷虚中已有发现，《古器物图录》中有真贝一，石贝一，罗氏附有试说一段极重要，今钞录之如次：

“前人古泉谱录有所谓蚁鼻钱者，予尝定为铜制之贝，然苦无证。往岁又于磁州得铜制之贝无文字，则确为贝形。已又于磁州得骨制之贝，染以绿色或褐色，状与真贝不异，而有两穿或一穿，以便贯系。最后又得真贝，摩平其背，与骨制贝状毕肖。此所图之贝均出殷虚，一为真贝，与常贝形颇异；一为人造之贝，以珧制，状与骨贝同而穿形略殊。盖骨贝之穿在中间，此在两端也。合观先后所得，始知初盖用天生之贝，嗣以其贝难得，故以珧制之。又后则以骨，又后铸以铜。世所谓蚁鼻钱者又铜贝中之尤晚者也。蚁鼻钱间有有文字者，验其书体乃晚周时物，则传世之骨贝殆在商、周之间矣。”

这是一段极重要的文字，为谈中国古代社会史若经济史

者所不可不知。大抵贝朋用为通行货币之事即起源于殷人，其贝形由图录及我所见之实物（日本东京博物馆有真贝、石贝、铜贝诸事陈列）观察，实为海贝，即学名所称为货贝（Cypraea moneta）者，此决非黄河流域中部所能产。虽其初必有用为颈饰之一阶段，然其来源则必出于滨海民族之交易或抢劫。

故此可作一结论：便是中国古代的贸易行为必始于商人。

第六节 结　论

由上各段的分析，可知：

（一）商代是金石并用时代。

（二）产业状况已经超过了渔猎时期，而进展到牧畜的最盛时期。

（三）农业已经出现，但尚未十分发达。

（四）在产业界的一隅已经有商行为的存在，然其事尚在实物交易与货币交易之推移中。

以上四项再总结一句，便是商代的产业是由牧畜进展到农业的时期。

第二章　上层建筑的社会组织

楔　子

由本篇第一章的分析，殷虚时代是由牧畜进展到农业的

时期，主要的生产依然还是牧畜，但是更高级的新的生产手段已经出现了。所以在这儿刚好是一个社会变革的时期。社会的基础已经在动摇，社会的上层建筑也呈出一种过渡时代的现象。

大抵人类在最原始的时候，只能靠极简单的工具猎取自然物以营生，当时是只能有一种群聚生活，和禽兽相差不远。当时的性的生活不消说也完全是一种杂婚，便是一切男女都是自然的夫妇。《吕氏春秋·恃君览》上有几句很重要的话，最先道破了这个秘密。

> "昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备。"

这种群聚生活逐渐进化，就因为"知母不知父"的关系，逐渐地便成为母系中心的社会，便是由从前的散漫的群聚变成为血族的团体。这便是人类社会的最初的雏形。在这种团体的初期，婚姻也应该是很杂乱的，换句话说便是纯粹的血族杂婚。这种结婚当然要获得不良的结果，为强族保种起见，必然在本血族团体中渐渐加以制裁，由纯粹的血族杂婚进而至于亚血族群婚的一步。

亚血族结婚，有名的彭那鲁亚家族，这是美国近代的学者摩尔根氏所发见的。摩尔根氏费了他半生的精力研究美洲土著民族，特别是伊洛珂义人的生活，结果他发现了两个很重要的原始社会的秘密：一个是这"彭那鲁亚家族"，一个便是氏族

社会的组织。

美洲土著民族的家族中有一种奇异的制度，便是由男性而言兄弟之子皆为子，姊妹之子皆为犹子；由女性而言则反是。又由男性而言凡兄弟之妻皆为妻，由女性而言则姊妹之夫皆为夫。这种遗制与实际生活不符：因为已经受白种人影响。但此遗制若采一夫一妇制的观点则断难说明。继后摩尔根氏在檀香山的土著民族中才实际发现了这种生活。檀香山的土著民族在前世纪的上半期都还有一种群婚的习惯，便是兄弟共多妻，姊妹共多夫。成为了公夫公妻之男女间便不相谓为兄弟姊妹，而相谓为“彭那鲁亚”。就因为这样，摩尔根氏便名这种婚姻为彭那鲁亚家族。实际就是一种亚血族群婚，更换一句话说，便是兄弟共多妻，姊妹共多夫。自此习俗发现之后，美洲土著民族的遗制便迎刃而解，而一切未开化民族的实际生活以及一切文明民族的原始时代大都有这一种现象。

这种现象便是氏族社会的出发点。在这儿形式上是多父多母，但是事实上还是知母而不知父，所以氏族社会的初期依然是母系中心。各个氏族都有一个共同的宗母。

伊洛珂义人的生活便是氏族社会的典型，就摩尔根氏的研究——特别是就伊洛珂义人中的森尼卡族的研究——那儿有几个重要的特征。

森尼卡族有八姓：曰狼氏，曰熊氏，曰龟氏，曰海狸氏，曰鹿氏，曰鹬氏，曰苍鹭氏，曰鹰氏。

（一）各氏有酋长及临时性的军侯，由一氏人中选举，惟军侯可选异姓。酋长之子不能继任为酋长，因系母系社会，男

子应归于他族。但酋长之兄弟或姊妹之子则得选任，而且时常被选。选举时男女都有投票权。但其选举应由其他七姓之公认，然后被选举者由全伊洛珂义人同盟之共同评议会任命。酋长之权是纯道德的家长的性质，没有任何强制的手段，在职务上他是森尼卡族评议会及伊洛珂义人同盟的共同评议会的会员。军侯只是在出征的时候，多少有点命令的权柄。

（二）一姓人得以自由罢免酋长及军侯。罢免时也由男女全体出席。被罢免者便复归为庶人。族评议会也有罢免酋长与军侯之权，有时且可以不得该氏人的同意。

（三）同姓严禁结婚。

（四）死者的财产归于同姓人所有：伊洛珂义人所能遗留的财产本来有限，死后即由氏内的近亲分有：男子死时由其同胞之兄弟姊妹及母之兄弟分有之；女子死时由其子女及同胞姊妹分有，同胞的兄弟不能参加。正因为这样，所以夫妇不能相续，父子不能相续。

（五）同姓人有相互扶持，相互保卫，及对于外来侵害的共同复仇之义务。所以个人能得同姓的绝对的保障。如有杀人事件，同姓人为异姓人所杀，即有血的复仇的行动。最初可以调解。凶手的同姓评议会开会，向死者的同姓评议会请罪或赔偿，大概便可以了结。如不能了结时，死者的同姓须任命一人以上的复仇者去向凶手穷追，有杀害他的义务。报复后，复仇者无罪。

（六）每姓在其全族中得专用一定的或一个系统的氏姓。个人的名称即以其氏姓为姓。有此氏姓即有此氏族权。

（七）同姓人得以族外人为养子，或螟蛉其全族。

（八）同姓人有共同的墓地，共同的祀典。

（九）同姓人有评议会，为一切成年男女成员的民主的集合，各人均有同等表决权。由此评议会选举及罢免酋长与军侯，议决血的复仇及以族外人为养子等事项。氏评议会是一姓的主权所在。

这是伊洛珂义人的氏族社会的基础组织，随着进化的程度就同在印第安人中也有多少程度上的不同，有的是已经转移成父系，有的更已经把这个基层组织废弃了。

由这种基层组织再叠累上去，大抵合数姓而为一宗，合数宗而为一族，合数族而为一大同盟。各个阶段的组织大抵和氏姓的基本组织相同。各阶段都有评议会，其会员由下阶段的酋长与军长组织，在民众的聚集之前开会，凡伊洛珂义人均有发言权，表决权则在评议会。最高的同盟中无何等盟长，但有完全平等的两个军侯。有时亦或合二三族而置一高级酋长，权力甚微，大抵由酋长的一人充任。在评议会召集之前为事件进行的敏活起见，他有独行处理之权。这种同盟的组织也就是将来的国家的基础，但在伊洛珂义人还未发展到国家形成的阶段便被白种人吞并了。

以上是原始社会的进展和氏族社会的大概情形，详见于摩尔根氏原著«古代社会»一书。本文系根据恩格斯氏的«家庭、私有制和国家的起源»摘录的。恩格斯这部书是根据摩尔根的研究及马克思的评注在严密的唯物史观的观点之下综合起来的，所以事实上可以说是摩尔根氏研究的完成者。本文

依据了它，也就是这个原故。

第一节　民族社会的痕迹

一　彭那鲁亚制

社会进展的一般形态已经明了，我们可以回到中国的古代社会上来，中国的古代史事实上是从殷代开幕，是只能从殷代开幕。殷代以前的各种传说，有加以覆核的必要。据我所见，中国的古代传说大抵可分为两种：一种是人为的传说，一种是自然发生的传说。

人为的传说如盘古，天、地、人三皇，有巢氏，燧人氏，伏羲氏，共工氏，神农氏等，那个邃古的传说系统显然是周秦之际或其后的学者们所拟议的一种考古学般的推察，而且是很合理的(1)一个推察。便是在宇宙开辟之前只有混沌，继后才有天，继后才有地，继后也才有人。有了人之后最初只是和禽兽一样穴居野处，稍微进步了一点才有鸟巢式的住居。更稍微进步一点才有火的发明，才脱去茹毛饮血的生活。伏羲氏在字面上便表示着牧畜的发明，共工便是表示着各种器械制作的出现，神农便是农业的发明。这真是十二分合理的一种有科学性的推察，然而也就是那个传说系统完全是人造的证明。

黄帝以后的传说，那性质便稍微不同，那儿有一部分是自然发生，有一部分依然是人造。例如五帝和三王祖先的诞生都是感天而生，知有母而不知有父，那便是自然发生的现象。那暗射出一个杂交时代或者群婚时代的影子。又如五帝三王是一家，都是黄帝的子孙，那便完全是人为。那是在中国统一

的前后(即嬴秦前后)为消除各种氏族的畛域起见所生出的大一统的要求。

黄帝之名始见于《山海经》,如云“黄帝生骆明,骆明生白马,白马是为鲧”(《海内经》)。大约夏民族的传说是以黄帝为其祖先。又“黄帝生苗龙,苗龙生融吾,融吾生弄明,弄明生白犬,白犬有牝牡,是为犬戎”(《大荒北经》)。犬戎即后世之匈奴,是匈奴与夏民族同祖。《史记·匈奴列传》谓“匈奴其祖夏后氏之苗裔也”,大约也就是根据的这项传说的系统了。

殷周人之祖先为《山海经》中之帝俊。帝俊即帝喾,亦即卜辞中之高祖夒,已由王国维证明(见《殷先公先王考》及《续考》)。帝俊在《山海经》中为至上神之“帝”,与黄帝并无血族的关系。

郭璞注《山海经》则云帝俊即帝舜。案此亦非无故。《山海经》中言帝俊者凡十五处:

“帝俊生中容。”

“帝俊生晏龙。”

“帝俊生帝鸿。”

“帝俊生黑齿。”

“有神……名曰奢比尸……惟帝俊下友。”(以上见《大荒东经》。)

“帝俊妻娥皇,生此三身之国,姚姓。”

“帝俊生季釐。”

“羲和者帝俊之妻生十日。”(以上见《大荒南经》。)

“帝俊生后稷。”

“帝俊妻常羲生月十有二。”(以上见《大荒西经》。)

“帝俊竹林在焉，大可为舟。”（《大荒北经》。）

“帝俊生禺号。”

“帝俊赐羿彤弓素矰。”

“帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。”

“帝俊有子八人，是始为歌舞。”（以上见《海内经》。）

帝俊之为帝喾者，帝俊生后稷（案郭璞注此独云：“俊宜为喾，喾第二妃生后稷。”）“又帝俊之子中容、季釐即《左氏传》之仲熊、季狸，所谓高辛氏之才子也。有子八人，又《左氏传》所谓高辛氏有才子八人也。妃曰常羲，又《帝王世纪》所云帝喾次妃诹訾氏女曰常儀，生帝挚者也。曰羲和，曰娥皇，皆常羲一语之变。”（《先公先王考》）

帝俊之为帝舜者，以帝俊妻娥皇及羲和与常羲。娥皇、羲和、常羲固一语之变，然此实一事化为二事，一人化为二人。其为一人之娥皇者则女娲传说，其为羲和、常羲二女者则二女传说。

尧“釐降二女于沩汭，嫔于虞。”《列女传》云：“二女长曰娥皇，次曰女英。”《大戴礼·五帝德》云：“依于倪皇。”又《帝系》云：“帝舜娶于帝尧之子谓之女匽氏。”《世本》① 作女莹，《古今人表》作女罃。娥皇、倪皇自即帝俊所妻之娥皇、羲和；女匽即女英，女莹或女罃乃女英之音变，女英、女匽当即常羲、常儀之音变，古音英常同在阳部，而匽与羲儀则歌元阴阳对转，是则帝俊与帝舜当为一人。

① 唐人司马贞《史记索隐》引“世本”，因避李世民（唐太宗）之讳，均改称“系本”，今复旧。——作者补注

知帝俊为帝喾又知帝俊为帝舜，则帝舜实即帝喾。故《礼记·祭法》“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤”，而《鲁语》则云“商人禘舜而祖契”。

又《楚辞·天问篇》叙舜事于夏桀之后，于殷先公先王之前，曰：

“舜闵在家，父何以鳏？尧不姚告，二女何亲？厥萌在初，何所意焉？璜台十成，谁所极焉？登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？舜服厥弟，终然为害，何肆犬豕而厥身不危败？”

于二女之下复言璜台，璜台则当是简狄事，《离骚》云：“望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。”言简狄之下复言女娲，而均系于舜事。盖传闻异辞，混淆不分，有时为二人，有时为一人，故此一并叙述而质问。

象事又叙于殷之先公先王间，下文于上甲微之次，成汤之前复夹以象事四句：

“眩弟并淫，危害厥兄，何变化以作诈，而后嗣逢长？”

王逸《楚辞章句》以此为象事，而王国维疑之，以为所叙“当亦记上甲事，书阙有间，不敢妄为之说”。然知舜即帝喾，则象事叙于此正得其当。且此言“后嗣逢长”，盖承上有扈若有易而言。有扈即有易，王氏已言之，有扈屡与殷人为仇，至上甲微之世始翦灭之，有扈殆象之后嗣，即象所封之“有庳”(见《孟子·万章上》)。古庳扈双声(古轻唇音与重唇音无别)，而庳易叠韵(古音同在支部)，是庳字兼有扈易二音，其音必较扈易二字为更确。

由上可知五帝三王之本身及五帝三王均为黄帝子孙之传说实乃后人所改造。其在殷人则只知有上帝＝帝俊＝帝舜＝帝喾＝高祖夒而已。更约言之，则知有高祖夒一人而已。由高祖夒一人乃化而为帝俊、帝舜、帝喾三人。

羲和、常羲即娥皇、女英之事于卜辞中亦略有痕迹可寻。卜辞有下列二人名：

"贞子渔有曹于娥，酒。"(《铁》二六四，一)

"贞有犬于娥，卯彘。"(《前》四，五二，二)

"×卯卜×贞求年娥于河。"(《林》一，二一，一四)

(于犹与也。"求年娥于河"，犹言求年于娥与河。)

娥字除固有名词之外古无他用，许慎《说文》云："娥、帝尧之女，舜妻，娥皇字也。"故此名娥之女性(字上从我下从女)当即娥皇，亦即羲和。

"己未宜于𦍌，屰三，卯十牛，中。"(《前》六，二，三)

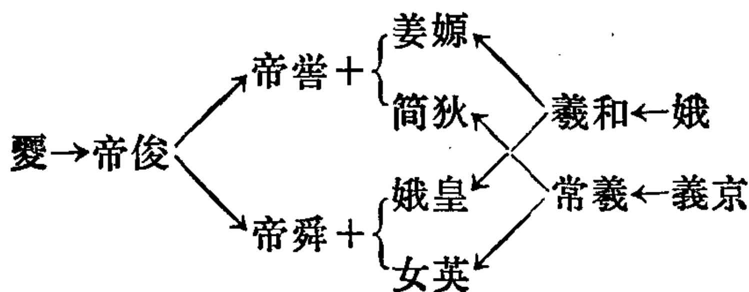
"己未宜〔于〕𦍌，屰(缺)人，卯十牛，左。"(同上二)

此人名奇字，王氏疑峨，罗氏谓从羲京(见《商录待问编》)。余谓此乃羲京二字之合书，人名合书乃卜辞通例。羲京由音而言则当即常羲若常儀(古羲、羲、儀均读我音，同在歌部，京、常同在阳部)。

虽仅二三例不能有更详细之论证，然人名如此巧合实属异事。大抵《山海经》及《天问篇》中之传说人物，如帝俊、殷王子亥，《天问篇》"该秉季德"之该(即王亥)、季、王恒、上甲微等均见于卜辞(见《先公先王》考)，则羲和、常羲亦所应有。

由上可知，帝喾之二妃姜嫄、简狄，亦当即娥皇、女英之

变。姜嫄生后稷之传说为助祭郊媒，简狄生契之传说亦为助祭郊媒。知帝喾高辛氏即帝舜，则姜嫄、简狄亦必即羲和、常羲。神话传说中人物，一人化为二人以上，一事化为二事以上，乃古今中外常有之事。(如羲和在《尧典》中即化为羲氏、和氏，司星历之二官。)帝喾之本字当为卜辞中之“高祖夒”，姜嫄、简狄，或娥皇、女英，或羲和、常羲，其初字则当为卜辞中之“娥”与“羲京”。



要之（一）五帝三王同出于黄帝之说为周秦间的学者所改造，(二)五帝古无叠承之迹，其发生祖孙父子之关系者当在五行生胜说发生以后，后人言五帝者亦无定说，如张守节《史记正义》(“《五帝本纪》第一”注）云：“太史公依《世本》《大戴礼》以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝，谯周、应劭、宋均皆同，而孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》、孙氏注《世本》，并以伏羲、神农、黄帝为三皇，少昊、颛顼、高辛、唐、虞为五帝。”(案少昊金天氏帝挚，其实当即是契，古挚契同部，挚之母常仪、契之母简狄，实系一人。)(三)帝喾与帝舜实为一人。(唐尧之名亦属疑问，卜辞称成汤为“唐”。金文《齐侯镈》亦言“虩虩成唐”，疑唐尧即成唐之变。)(四）二女传说古本有之，后世或合而为一人如女娲、女娃、女岐，或分裂之而不相属则如简狄

与姜嫄。

故中国有史以前之传说，其可信者如帝王诞生之知有母而不知有父，而且均系野合，这是表明社会的初期是男女杂交或血族群婚。递降如二女传说则是表明社会已进展到亚血族群婚的阶段。娥皇、女英为姊妹而以舜为公夫。舜与象为兄弟而兄弟“并淫”。这正表明娥皇女英互为彭那鲁亚，舜与象亦互为彭那鲁亚。

这彭那鲁亚家族的亚血族群婚制，自男女而言为多妻多夫，自子女而言则为多父多母。而卜辞中则确有多父多母之征迹。

(一) 多母

“祖乙之配曰妣己(《前》一，三四，二见；《后》上二及三，三见)，又曰妣庚。”(《后》上二及三，三见)

“祖丁之配曰妣己(《前》一，一七；同三四；《后》上三)，又曰妣癸。”(《后》上三，二见)

“武丁之配曰妣辛(《前》一，一七；同三七；《后》上四)，又曰妣癸，(《前》一，一七，四与妣辛同见于一片；《后》上四，九；四，一〇)，又曰妣戊。”(《后》上四，八)

罗氏曰：“诸帝皆一配，祖乙、祖丁二配武丁三配者，犹少康之有二姚欤？抑先殂而后继欤？不可知矣。”① 案实即多妻或多母之现象，即少康之有二姚亦多妻古制之一例证。单言多妻多母，此乃常事，因此习即今人亦有存者。而在卜辞中则有多父：

(二) 多父

① 罗振玉《增订殷虚书契考释》卷上《帝王第二》。

"戊子卜庚〔寅〕于多父旬。"(《前》一,四六,四)

"贞帝(禘)多父。"(《林》一,一一,一八)

"庚午卜×贞,告于三父。"(《林》一,五,五)

此浑言多父三父,亦有于一片中列举三父二父之名者:

"父甲一牡,父庚一牡,父辛一牡。"(《后》上二五,九)

"贞又于父庚,贞又于父辛。"(《戬》七,一)

此父甲、父庚、父辛一片,罗、王二氏以为即阳甲、盘庚、小辛,辞当为武丁所卜,因三人均为武丁诸父,故均称父。案此与上多妣相参合,实即亚血族群婚多夫多妻之现象,后人伯叔称诸父实亦此现象之孑遗。与伊洛珂义人之遗俗同;后人习以为常而不觉怪异而已。

近年于保定南乡有三商勾刀出土(现归罗氏所有),其一刀列铭祖名为"大祖日己,祖日丁,祖日乙,祖日庚,祖日丁,祖日己,祖日己";一刀列铭兄名曰"大兄日乙,兄日戊,兄日壬,兄日癸,兄日癸,兄日丙";一刀则列铭父名曰"祖日乙,大父日癸,大父日癸,仲父日癸,父日癸,父日辛,父日己"。三刀影片具见罗氏所出《梦郼艸堂吉金图录》中卷(《周金文存》亦有拓影),今将其父刀一具拓印如下:



采自《梦郼艸堂》卷三(原大之1/2)

此“大父”王国维谓即《尔雅·释亲》之“世父”，古世大字通用。此除二大父一仲父之外亦尚有日癸、日辛、日己三父。视此则商代末年实显然犹有亚血族群婚制存在。卜辞中有此徵迹，实物上又有此证明，则此结论实丝毫无可移易。

(案)此习于春秋战国时代犹有遗存。《淮南·汜论训》“苍梧绕娶妻而美，以让兄”，注云“孔子时人”。又“孟卯妻其嫂，有五子焉，然而相魏”。

二 母权中心

殷代犹保存其先世舜象亚血族群婚之遗习，故卜辞中颇多母权中心之痕迹。其证据如下：

(一) 殷之先妣皆特祭(王氏所发现，详见《殷礼徵文》)

此于卜祭之例多至不可胜举，其数比祭先公先王者尤多。王氏曰：“妣有专祭与礼家所说周制大异。”又周制“妣合祀于祖，惟丧祭与祔始有特祭。……祔男子于祖则祭其祖；祔女子与孙妇于妣则当祭其皇祖妣皇祖姑。……妣于升祔其孙女及孙妇时始有特祭。此外别无特祭之文。商则诸妣无不特祭，与先公先王同。”

(二) 帝王称“毓”

毓即后字。甲骨文酷肖产子之形，子为倒子形，在母下或人下，而有水液之点滴；即毓字亦犹可见其遗痕。王氏说：“毓从每(即母字)，从𠫓(即倒子)，……故产子为此字之本谊。”卜辞有“後祖乙”，後亦用此字。王氏云：“象倒子在人後，故引伸为先後之後”。又屡言“多毓”或“五毓”则为“多后”或“五后”。

王氏于此义则本《说文》“后、继体君也”之训，以为此乃先後之後的引伸。案此实不免倒置。后字古无继体君之义，《书·盘庚》屡称“我前后”，“我古后”，“我先神后”，“高后”，“先后”；《诗·商颂》亦云“商之先后”，均非所谓继体君。又《诗·下武》以太王、王季、文王为“三后”，《书·吕刑》以伯夷、禹、稷为“三后”，乃均所谓开物成务之主。故许慎继体君之说实非其朔。余谓毓字乃母权时代之孑遗，母权时代宗长为王母，故以母之最高属德之生育以尊称之。毓字在古当即读后，父权逐渐成立，则此字逐渐废弃，故假借为先後之後。其读育而固定为毓，则当系後来之音变。然卜辞于今王称为王，仅于先王称为“毓”，则女酋长之事似已退下了中国政治舞台。而相距则当亦不甚远。

（案）《汉书·律历志》载刘歆批评张寿王殷历云：“寿王及待诏李信治黄帝调历，课皆疏阔。……寿王又移帝王录。舜、禹年岁不合人年。寿王言化益为天子代禹（师古曰化益即伯益），骊山女亦为天子，在殷、周间，皆不合经术。寿王历乃太史官殷历也。……”案此张寿王所根据之历史，在刘歆眼中虽“不合经术”，然由余所考察者则其事均在情理之中。所谓“移帝王录”，盖言寿王所根据之传说系统，与刘歆所根据之三皇五帝之说不合。所谓“舜、禹年岁不合人年”，则舜禹本非人而是神，或半神半兽之怪物。（因舜即夒即猴子，夏禹后化为黄熊。）化益《天问篇》亦称后益，《古本竹书纪年》亦言：“益干启位，启杀之”（《晋书·束皙传》）。则骊山氏女为天子在殷、周间亦当是事实。

骊山氏古称姜姓，此所言或即周姜。《诗·大雅·緜篇》“爰及姜女，聿来胥宇”，周于太王之时犹是女酋长制。此事固在殷、周之间。

（三）兄终弟及

殷代帝王承继多兄终弟及，此为历来史家所已知悉之事实，王氏《先公先王考》之后附有殷代世数异同表，今揭录如下，而略损益之：

帝名	与先世之关系			
	殷本纪	三代世表	古今人表	卜辞王氏考
汤	主癸子	同	同	(一世)
大丁	子	同	同	汤子(二世)
外丙	弟	同	同	
中壬	弟	同	同	
大甲	大丁子	同	同	大丁子(三世)
沃丁	子	同	同	
大庚	弟	同	同	大甲子(四世)
小甲	子	弟	子	
雍己	弟	同	同	
大戊	弟	同	同	大庚子(五世)
中丁	子	同	弟	大戊子(六世)
外壬	弟	同	同	
河亶甲	弟	同	同	

帝　名	与　先　世　之　关　系			
	殷本纪	三代世表	古今人表	卜辞王氏考
祖乙	子	同	弟	中丁子(七世)
祖辛	子	同	同	祖乙子(八世)
沃甲	弟	同	同	
祖丁	祖辛子	同	同	祖辛子(九世)
南庚	沃甲子	同	同	
阳甲	祖丁子	同	同	祖丁子(十世)
盘庚	弟	同	同	阳甲弟(十世)
小辛	弟	同	子	盘庚弟(十世)
小乙	弟	同	同	小辛弟(十世)
武丁	子	同	同	小乙子(十一世)
祖庚	子	同	同	武丁子(十二世)
祖甲	弟	同	同	祖庚弟(十二世)
廪辛	子	同	同	
庚丁	弟	同	同	祖甲子(十三世)
武乙	子	同	同	庚丁子(十四世)
大丁	子	同	同	
帝乙	子	同	同	
帝辛	子	同	同	

然此表实不可尽信:(一)自盘庚迁殷至纣之灭,《古竹书》既言有七百七十三年;此表自盘庚至纣仅八世十二帝,每帝在

位年限，平均当在六十年以上，此不近情理。（二）卜辞中有多数人名疑于帝王者。如祖丙、祖戊、中己、南壬、小丁、小癸、下乙、王矢等，而均为前籍所无。（三）盘庚以后之世系年限既有可疑，则盘庚以前之世系年限更不敢遽信。

惟此表有一重要之指示，则殷代之兄终弟及制为历来史家所承认，而于卜辞亦得到了实物上之证明。三十一帝十七世而直接传子者仅十一二三，兄弟相及者在过半数以上。前人知其然而不知其所以然，案此实即氏族社会所必有的现象。所谓父子亦不必便是真实的父子，诸父固可称父，妻父亦可称父，凡母之夫均可称父。《书·无逸》周公称述殷之帝王，曰："其在高宗时旧劳于外，爰暨小人。""其在祖甲不义为王，旧为小人。"古时的小人就是庶民，如今人所谓"小百姓"，与贵族的"君子"是成对待的；则可知高宗（武丁）祖甲（以次第而言当为帝甲，因与"帝甲淫乱"之说不相合，前人以为太甲），都是外族入赘。其他的帝王也就可以类推。

三　氏族会议及联带行动

以上四项（一）亚血族群婚，（二）先妣特祭，（三）帝王称"毓"，（四）兄终弟及，均系以母姓为中心的氏族社会之现象或其孑遗。此外氏族社会之民主的政治组织，评议会，在卜辞无可征考，然于旧文献中则犹有痕迹可寻，如《盘庚篇》中便包含有这项史实的残影。

"盘庚迁于殷，民不适有居，率吁，众戚出矢言。……王命众悉至于庭。"（《盘庚上》）

"盘庚作,惟涉河以民迁,乃话民之弗率。诞告用亶。其有众咸造,勿亵在王庭。"(《盘庚中》)

"盘庚既迁,奠厥攸居,乃正厥位,绥爰有众。曰……今予其敷心腹肾肠,历告尔百姓于朕志。"(《盘庚下》)

看这民众都聚集在王庭,一族的元首向大众表示意见,这正是评议会的现象。这个现象刚好可用《周礼》的外朝之政来证明。

"小司寇之职掌外朝之政,以致万民而询焉。一曰询国危,二曰询国迁,三曰询立君。其位:王南乡,三公及州长百姓北面,群臣西面,群吏东面。小司寇摈以叙进而问焉。"(《周礼·秋官》)

"朝士掌建邦外朝之法。左九棘,孤卿大夫位焉,群士在其后。右九棘,公侯伯子男位焉,群吏在其后。面三槐,三公位焉,州长众庶在其后。"(同上)

《周礼》大约是纂成于晚周的文献,在晚周犹有遗存的评议会制,在殷代当然存在,惟惜卜辞过简,实不能寻出积极的证明。

族的联带行动于卜辞中每有整族出征之事。例如:

"(上缺)迟挐王族从亩页古王事。"(《前》七,三八,二)

"贞令多子族暨犬侯寇周古王事。"(此片由一片折而为二,《前》五,七,七及《前》六,五一,七)

"贞令多子族从犬暨亩页古王事。"(《前》六,五一,七)

"癸未令斿族寇周,古王事。"(《前》四,三二,一)①

于卜辞之外,则殷人为周所灭之后,整氏整族沦化为奴

隶,《左氏》定四年《传》有下列一项文献:

“昔武王克商,成王定之,选建明德以藩屏周。故周公相王室以尹天下,于周为睦:分鲁公以大路大旂,夏后氏之璜,封父之繁弱,殷民六族,条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,……因商奄之民,命以《伯禽》而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛、绩茷、旃旌、大吕,殷民七族,陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饑氏、终葵氏,……命以《康诰》而封于殷虚。”

大抵殷人乃为一大同盟,其中不仅一族。由上项文献已知有十三族存在,此外如《史记·殷本纪》:

“契为子姓,其后分封,以国为姓,有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏②。”

司马贞《索隐》以为北殷氏“《世本》作髦氏。又有时氏、萧氏、黎氏。然北殷氏盖秦宁公所伐亳王,汤之后也。”

《秦本纪》:“宁公二年……遣兵伐荡社,三年与亳战,亳王奔戎,遂灭荡社。”——《索隐》云:“亳王盖成汤之胤,其邑曰荡社。”

由《史记》与《世本》合又可得十氏。萧氏与分锡于鲁者同,黎氏当即饑氏,《商书》“西伯戡黎”,《史记》作“饥”,当即此氏。

---

① 此数例中的“古王事”,“古”字当是动词。《诗经》中屡言“王事靡盬”,即此“古”字义,殆同假为固。“挈”字“寇”字均不确。“挈”当释为以,“寇”当释为聘。——作者补注

② 目夷氏较晚,乃春秋时宋公子目夷之后。其后音变为墨胎氏,墨翟盖出于此。——作者补注

合计可得二十一氏。

条　徐　萧　索　长勺　尾勺　陶　施　繁　锜

樊　饑(黎)

终葵　殷　来　宋　空桐　稚　北殷(髦亳)目

夷时

卜辞所谓"多子族"大约即包含各种子姓之族而言。族名每多与地名相合,卜辞中地名甚多,然与此二十一氏相合者少见。殷或即是"衣",王国维谓"殷本月声,读与衣同,故《康诰》'殪戎殷',《中庸》作'壹戎衣'。郑注:'齐人言殷声如衣。'《吕氏春秋·慎大览》'亲郼如夏',高注郼读如衣,今兖州人谓殷皆曰衣。"宋当为"商"之转。卜辞中有商有衣而无殷字。徐疑即徐夷,金文作郐。卜辞中有地名曰"余"者或即其初地。

要之殷人之社会尚为氏族组织。有事则整族出征,国亡则整族化为奴隶。

然而此种社会在卜辞中已有崩溃之徵迹,今请分述如下。

第二节　氏族社会的崩溃

一　私有财产的发生

氏族社会的根本精神是氏族联带的公产制,这在中国的古代学者早就明瞭了的。《礼运篇》上有几句孔子所说的话——《礼记》本来是汉儒的纂集,说话者究竟是否孔子虽然是一个问题,但本文的眼目不重在言说的人,是重在言说的本身。所以这下面的几句话即使是汉儒的言论也很值得征引。

"大道之行也天下为公,选贤与能,讲信修睦,故人不

独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

这几句话中有一二点是后人的臆说，如“矜寡孤独”是后来的现象，“男有分，女有归”也应该掉转来说，因为当时是女子承家，男子出嫁。但除掉这一二点的臆说外，大体上道破了原始公社社会的秘密。所谓“不独亲其亲，不独子其子”的现象，其实也就是亲多子多的彭那鲁亚的家族。

在这种社会里面一切都有联带性，一个社会直截了当地说时便如现在的一个家庭。每个家庭都是“各尽所能、各取所需”的小规模的大同社会，这儿不容许有个人积攒私房的现象。但如普通的家庭在产业渐渐发展的途中，便有积攒私房的现象发生，终至于公开的容许私有（分爨），原始氏族社会也就因产业发达的结果，终不能不容许财产的私有了。

殷代，大约就在它的末年，已经有私有财产的成立，如本论第一章中论商行为的一项所举出的各项锡贝的记事，便是这项重大事变的证明。那时的王侯虽然以极少数的货贝宝物赐予其臣下，但那证明族的公有物俨然成为了王的私有，而臣庶也能有私有物的公然的权利。王的这种赏赐权不消说本是社会的反映，可知当时的社会已渐渐的在脱出氏族制的藩篱。

锡朋的纪录在卜辞中仅一见。

"庚戌×贞锡多女有贝朋。"(《后》下八，五)

朋上不冠以数目当系一朋，卜辞之已著录者就余所见已将及万片，而锡贝之事仅此一见。可见品物私有之权虽已出现而为时未久。

又卜辞中无攘盗窃夺等类之文字，然无几何时《商书》之《微子篇》便有下列数语：

"殷罔不小大，好草窃奸宄。……小民方兴，相为敌雠。……今殷民乃攘窃神祇之牺牷牲。"(末句《史记·宋微子世家》引作"今殷民乃陋淫神祇之祀。")

此文可信与否尚属疑问，惟"中国政治与文化之变革莫剧于殷周之际"[1]，王国维于《殷周制度论》中已早有揭发。惟王氏于社会科学未有涉历，知其然而未知其所以然，遂盛称"周公之圣与周之所以王"。此亦时代限人无可隐讳之一实例。殷周之际当即所谓"突变"之时期，如水然，水由摄氏零度至九十九度为渐变，其变化之迹不甚显著，至百度则突变而为沸腾。

二 阶级制度的萌芽

个人间攘夺的行为在卜辞中虽不可见，而族与族间的攘夺行为则异常剧烈。卜辞中为征伐贞卜的事项极多，罗氏所考释者已有六十余条，王氏《戬释》亦有二十余条，此外残缺不全及散见于诸家著录者尚不止此数。

---

① 王氏此说实言之过甚。殷末与西周并看不出有若何剧变。例如青铜器便完全无法辨别。王氏因以东周之礼制与卜辞相比，故觉其相异耳。实则"周因于殷礼，所损益可知"，孔仲尼在两千多年前的判断，仍较可靠。——作者补注

从这多数的征伐事项中，可以抽绎出下列的几项知见：

(一) 殷民族的敌人

殷民族的根据地在现在河南的黄河流域一带，其四围的敌人有土方、𢀛方、狗方、井方、洗方、人方、马方、羊方、苴方、林方、二封方、三封方、盂方、下勺、粪方[①]等族。就中土方与𢀛方二者与殷人所发生之关系最多，战争也最频繁、最剧烈；均远在殷之西北部，当即猃狁之二族(详《甲骨文字研究·释臣宰篇》附《土方考》)。

(二) 参加战争之人数

人数至多有上五千者，其次为三千，其余多不言人数[②]。

“丁酉卜×贞今者王登人五千征土方，受有祐。三月。”(《后》上三一，五)

“丁酉卜×贞今者，王×人五千××方。”(《后》下一，三)

“贞今者，王伐𢀛方〔登〕人五千乎〔战〕。”(《前》七，一五，四)

“庚子卜宾贞勿登人三千乎𢀛方，弗受有祐。”(《前》七，二，三)

“(上缺)人三千乎伐𢀛方，受××。”(《后》上一七，一)

“(上缺)登人三千乎战。”(《前》六，三八，四)

“丁酉卜×贞勿登人四千(下缺)。”(《铁》二五八，一)

---

① 以上方国名称，作者在《卜辞通纂》第四七八至六一五片考释中多有订正前人旧说之处。

② 有多至一万或三万者。《库方甲骨》三一〇片“辛巳卜贞登妇好三千，登旅一万，呼伐苟”。又《殷契粹编》一一七一片“癸卯卜，□获□□其三万”，所获如有三万，则出师之数当亦不相上下。——作者补注

五千三千为数似甚微末，然卜辞杀人有一次至二千以上者：

"八日辛亥，允戋伐二千六百五十六人。"(《后》下最末一片)

此所伐者当系俘虏。俘虏一次可杀至二千六百以上，则战征之剧烈殊可想见，参加战争之人数也当不止三千五千。《史记·周本纪》载牧野之战"帝纣闻武王来，亦发兵七十万人距武王"，此虽不免夸张，然亦有说。盖当时乃整族之行动，犹言动员全殷人以与武王为敌。《诗·大雅·大明》言"殷商之旅其会如林"，此亦言其多。古人之原始林与后人对于林字之观感，当尤有不同。

（三）俘虏的用途

俘虏于杀戮之外卜辞中多有用为牺牲之纪录。今略举二事以示例：

"甲寅卜贞三卜用血，三羊，册，伐廿，鬯卅，牢卅，艮二，×于妣庚。"(《前》八，一二，六)

"癸未卜御妣庚，伐廿，鬯卅，卅牢，艮三，三×。"(《前》四，八，二)

此所谓"艮二""艮三"之艮字(在原文为以手捕人之形)与古孚字同意(古金中俘字均作孚，从爪子)，服字从此。此与牢鬯之数同列，自为人牲无疑。①

① 《殷契粹编》七二〇片"戊辰卜有艮，妣己一女，妣庚一女"，足证艮乃女俘，所谓奚也。"伐廿"云云，所伐当是男俘。此二例所记者为妣庚，亦是女性，故于男牲之外，复以女奚为牲。——作者补注

然除杀戮用牲之外卜辞已有奚奴臣仆等字。奚奴之从俘虏而来于字形已显著，今将艮俘奚奴四字之字形揭示如下，一目即可了然。


艮　俘　奚　奴

(四）奴隶的用途

奴仆臣妾等字既已存在，可见当时确已有阶级存在。其奴隶的用途亦约略可以考见。

其一，用作服御。此于仆字之字形表现得最为分明。骨文仆字作 象人形，头上负辛，辛者，天也，黥也。黥形不能表示，故以施黥之刑具以表示之。辛即古之剞劂(详见«甲骨文字研究·释支干»之辛字下)。人形、头上有黥，臀下有尾，手中所奉者为粪除之物(箕中盛尘垢形)，可知仆即古人所用以司箕帚之贱役。

其二，用于牧畜耕作

用于牧畜者本论第一章中曾举“戊戌卜大占奴，癸巳卜令牧坐”一事。牧与奴同列于一片，则当如«左传»“马有圉，牛有牧”(昭七年)之牧。

用于耕作者由下列一事可以推察。

“贞叀小臣令众黍。一月。”(«前»四，三〇，二)

小臣即是奴隶，此为小臣所命令之"众"亦为奴隶无疑。

其三，常备军警

当时似已有常备军警之设置。如屡见之僖字(或从女)即后之竖字，似为国境上四方之戍卒。如曰"有来僖自西"，"有来僖自北"(见《菁华》)。又"三日丙申允有来僖自东"(《前》七，四〇，二)，"贞其自南有僖"(《铁》一一五，三)，"贞亡来僖自南？"(《戬》三五，一二)是东西南北皆有僖，而来报者则为疆理杀伐之事。僖即竖字，由后义以推之，则殷人已用奴隶为戍卒①。

又有臣字。臣亦奴隶之古称。《左氏》僖十七年《传》"男为人臣，女为人妾"，卜辞言臣者有下举诸例：

"乎多臣伐舌方。"(《前》四，三一，三)

"贞乎多臣〔伐〕舌。"(《戬》一二，一一)

"贞勿乎多臣伐舌方，弗〔受有右。〕"(《林》二，二七，七)

此以"多臣"从事战争，亦用奴隶为军警之一例。

用奴隶为军警事，希腊、罗马的古代均有之，近代亦犹是，如英国人用印度人为巡捕，法国人之用安南人为巡捕。中国俗谚有"好铁不打钉，好儿不当兵"之语，或即此古代风俗之遗意。

（五）奴隶的私有

在氏族社会之末期亦不能无奴隶，然其奴隶与他种生产品物相同，必为族所公有。待他种生产品物已可成为私有，则

---

① 释僖为竖，乃罗振玉说。今案此释不确，壴乃古文鼓字，鼓旁有人守之，当是警字，假为凶咎之咎。说详《卜辞通纂》考释八七——八八页。——作者补注

奴隶亦可成私有。奴隶私有乃周代经常之制度，周彝中锡人民臣仆之例至多，惟于殷彝中则少见。前举《阳亥彝》有“休(锡)臣三家”语，惟此是否殷器，不敢断言。《旂鼎》有“公锡仆”语，大约因其中有“作文父日乙宝尊彝”语之故，罗氏收入《殷文存》，然其铭首为“唯八月初吉，辰在乙卯”，初吉乃周制(王国维说，见《生霸死霸考》)，则此器当是周初之制作。

卜辞亦无锡臣仆之纪录。上举“贞锡多女有贝朋”一例，“多女”不识为受锡之人，抑所锡之物，如“多女”与“贝朋”为同例，则以人为锡之事便仅此一见。

此外有如下列二语：

“子渔有从。”(《前》五，四四，三)

“贞子渔亡其从。”(《后》上二七，二)

子渔系人名，已见前。此二从字不知是否即为奴隶，如此作仆从解，则殷代当时奴隶已可私有。然辞语太简，实不敢断定①。

要之奴隶即使已有私有之事，在殷代中可说仅见其萌芽，如周人经常之奴隶制当时可能还未确立。故殷代当将亡国之时，《商书·微子篇》中有云“商其沦丧，我罔为臣仆”，这是怕国亡之后会惨遭屠戮，欲求为奴隶而不可得。这种观念和宗周以来的诗人便大不相同。《小雅·正月篇》曰“民之无辜，并其臣仆”，同一是怕亡国之语，而此则直接怕当奴隶。这正表

① 近据安阳小屯地下发掘情况，大型之墓(可能是殷之王陵)有大量人殉之外，亦有简陋的小型墓葬有人殉者，甚至以小儿为殉，可见殷代确已有私人奴隶。——作者补注

明着时代的不同。

本章的结语

由上各项的分析考核，可知殷代已到氏族社会的末期，一方面氏族制度尚饶有残余，而另一方面则阶级制度已逐渐抬头。

此事如与周代作比较研究，则更明瞭而显著。王国维的《殷周制度论》亦有见于此，其总纲曰："周人制度之大异于商者：一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。"其说大抵近是。然此乃时会使然，即经济状况已发展到另一阶段，自不能不有新兴之制度逐渐出现。于理非一人一时之所能为，于事亦实非一人一时之所能就。即如周公本人在初犹实践兄终弟及之制，于武王没后，自践图籍而为天子。继因管、蔡反对，以至兄弟交争而以兵戎相见，殷之武庚乃乘机而起叛乱。管、蔡乃传子传嫡制之前驱，武庚乃奴隶叛乱的首出者，周公乃一乘时得势之时代儿而已。周公在位七年之间，与成王成为对立，与召公、君奭亦不相容，读《周书·金縢、君奭》诸篇，当时时事瞭如指掌。

同姓不婚之制亦非始于周初。《周礼》有仲春通淫之习，地官媒氏掌万民之判，"中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之。"这犹是杂交时代之孑遗，女子欲求贞节者公家犹须加以禁止。此习于春秋时代犹有残存，如《鄘风》之《桑中》，一人而御孟姜、

孟弋、孟庸三女，《郑风》之《溱洧》，男女殷盈，相谑而乐，所歌咏者均即此事。《墨子·明鬼篇》言:“燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林(《鄘风》之《桑中》即此)，楚之有云梦(宋玉《高唐》、《神女》二赋即叙此事)也，此男女之所属而观也。”亦即此野合之遗习(详《甲骨文字研究·释祖妣篇》)。故“观社”在《春秋》为非礼(庄二十三年《三传》)，宋公享晋侯于楚丘，请以《桑林》而荀罃辞(《左氏》襄十年《传》)。

野合之习犹有孑遗，则男女有同姓者自在意中。《左氏》昭元年《传》，子产对叔向评晋侯之疾，曰:“男女辨姓，礼之大司也，今君内实有四姬焉。”一国之君侯且犹是，其他一般之风习更不言可知。此同姓不婚之制决不始于周初之铁证。

古人之庙亦大有秘密。庙实即古人于神前结婚之所。庙后有寝以备男女之燕私。《诗》之《斯干》、《楚茨》等篇所咏者均是此事。《月令·仲春之月》有下列二节:

(一)“是月也，玄鸟至。至之日以大牢祠于高禖，天子亲往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。”

(二)“是月也，耕者少舍。乃修阖扇。寝庙毕备。毋作大事以妨农事。”

此与仲春通淫之事恰相印证。所谓“祠高禖”，与驰祖、观社等实系同类事，此时即天子后妃亦须参加。所谓“农事”也就是男女间的大事。后人狃于后世之文明习俗而每欲为古人讳，然古人固自以为国家之大礼大典，不惟丝毫无所隐讳，如无故而不奉令者反有处分。这可见社会进化之一斑了。

要之殷、周礼制固大有不同，然礼制非一朝一夕一手一足之所成则殊可断论。大抵所谓礼仪三百、威仪三千，即酝酿于成周一代而集成于周末之儒家。

〔附白一〕

本文原拟分为三章，第三章论当时之精神文化。此命题内所有事当为文字、艺术、宗教、曆数等，但文字一项商氏《类编》之作即此整个之工作。大抵当时文字尚未脱原始畛域。(一)象形文字在百分之八十以上，(二)每字之结构无定制。(三)字多合书，如人名，地名，月份，数字等。(四)亦有析书之例，如宾字犁字等。由此可得之结论则殷代文字尚在创造之途中，此与生活状态及社会情形，恰相适合。

艺术十分幼稚，亦因卜辞过于单简，无多可论。其见于卜辞者有舞、有伐，皆用诸祭祀；乐器则有鼓、有磬、有龠、有小笙之和、有大箫之言(详见《甲骨文字研究·释和言篇》)，亦均用于祭祀。

宗教颇有可观，因卜辞本身即宗教之资料。凡言原始宗教或宗教之起源者不可不读卜辞。大抵宗教实起源于生殖崇拜，其事于骨文中大有启示。如祖先崇拜之祖妣字，实即牡牝器之象征。(骨文祖字作且，妣字作匕。)一切神祇均称“示”，示字作丅或𠀀，实即生殖器之倒悬。又如上帝之帝本象花蒂之形，其意亦重在生殖。凡此等详细论证可于《甲骨文字研究》中《释祖妣篇》以求之。惟

于此有略当申论者，则殷人眼中之宇宙实为一神秘不可思议之宇宙，俨若万事万物均为神祇，观其每事必卜，而每卜必仰之于龟甲兽骨，即可得其仿佛。然卜辞中之社会已有阶级产生，故卜辞中之神祇亦已有“上帝”出现。卜辞言帝之事虽有而罕见，帝之性质无可多言，惟据《山海经》则帝即帝俊，即殷人之祖先帝喾，则上帝自为人格神无疑。且上帝崇拜必即祖先崇拜之延长，亦必即生殖崇拜之扩大。

曆数则于《甲骨文字研究·释五十、释支干》二篇言之甚详。惟有一可注意之事，则卜辞中极普遍之十二辰文字与古代巴比仑十二宫之星象颇相暗合。此事过于进展，与当时之社会不相应，足证其为外来。得此于数千年成为悬案之十二辰始获得其究竟之说明，中西文化于上古即已有交流之事于文献上亦获得其左证。

〔附白二〕

本文自去岁九十月间起稿迄今刚及一年，中间牵于人事，屡作屡辍，稿成全部更易者亦四五次，故文气每多不贯之处，又因印刷上之关系，凡原文原字均不便过于征引，读者如有不明之处，可于篇后所列举之参考书以求之。拙著之《甲骨文字研究》与此自是辅车唇齿。

一九二九年九月二十日脱稿。

本篇所引用各种研究材料之略符:

一　铁……《铁云藏龟》不分卷

二　前……《殷虚书契前编》八卷

三　后……《殷虚书契后编》上下二卷

四　菁……《殷虚书契菁华》一卷

五　戬……《戬寿堂所藏殷虚文字》一卷

六　餘……《铁云藏龟之餘》一卷

七　遗……《铁云藏龟拾遗》一卷

八　林……林泰辅编《龟甲兽骨文字》二卷

九　明……明义士编《殷虚卜辞》一册

本篇重要之参考书籍:

一　《增订殷虚书契考释》三卷

二　《戬寿堂所藏殷虚文字考释》一卷

三　《海宁王忠慤公(国维)遗书全集》

四　《殷虚文字类编》十四卷

五　《殷虚古器物图录》一卷，《附说》一卷

六　《殷文存》上下二卷(罗振玉编)

第四篇　周代彝铭中的社会史观

一　序　　说

由《诗》、《书》、《易》的研究，我发觉了中国的殷代还是氏族社会。这由卜辞的研究已得到究极的证明。周代的社会历来以为是封建制度，然与社会进展的程序不合，因在氏族制崩溃以后，如无外来影响，必尚有一个奴隶制度的阶段，即国家生成的阶段，然后才能进展到封建社会。就我所见，周代的上半期正是奴隶制度。认西周为封建社会者只是狃于儒家托古改制的各种虚伪的历史、虚伪的传说、以及数千年来根深蒂固的传统观念而已。

固定了几千年的传统，一旦要作翻案本来是不很容易的事。加以我的研究也尚未周到，以《易》、《诗》、《书》为研究资料大有问题。《易》、《诗》、《书》虽可证明其为古书，然已传世数千年，正不知已经多少改变；而几千年的传世注疏更是汗牛充栋。要排除或甄别那些旧说绝不容易。大家的脑中都已有先入之见，红者见红，白者见白，孤军独往终不免要受以五经为我注脚之讥弹。

真实地要阐明中国的古代社会还须要大规模地做地下的挖掘，就是要仰仗"锄头考古学"的力量，才能得到最后的究

竟。这事在目前当然是俟河清之无日。然在目前有一件不可缺少的事情便是历代已出土的殷、周彝器的研究。

自汉以来历代所出土的殷、周彝器，如钟镈勾鑃、鼎鬲甗豆、敦彝簠簋、尊罍爵斝、角觯盉觚、壶瓶卣甒、匜盘盂鉴、戈戟矛鏇、斧剑勾兵之类，即存世而有文字者为数亦在二三千具以上。(读者可参看王国维所著《金文著录表》，一览即可明瞭。)但此等古器历来只委之于骨董家的抚摩嗜玩，其杰出者亦仅拘拘于文字结构之考释汇集而已。

然而这些古物正是目前研究中国古代史的绝好资料，特别是那铭文，那所纪录的是当时社会的史实。这儿没有经过后人的窜改，也还没有甚么牵强附会的疏注的麻烦。我们可以短刀直入地便看定一个社会的真实相，而且还可借以判明以前的旧史料一多半都是虚伪。我们让这些青铜器来说出它们所创生的时代。

二　周代是青铜器时代

一部工艺史便是人类社会进化的轨迹。人类进化史的初期由石器时代而金石并用时代而青铜器时代而铁器时代，这已经是既明的事实。殷代是金石并用时代，在卜辞的研究里面业已叙述，我们现在可以用更坚决的态度断定周代是在青铜器时代。

这个断案的根据便是存世的二三千具以上的周代彝器。日常应用的食器多是青铜铸成，而特别可注意的是兵器。存

世的铜兵，其时代可以断言的，上则商代已有勾刀，下则秦初有吕不韦丞相的“诏事戈”。战国时代的铜兵，为数正不暇计数。以铜制兵器正是青铜器时代的特色，这把中国的青铜器时代表示得异常鲜明，便是它的期界：上起殷末，下逮秦、汉。有周一代正是青铜器时代的极盛期。

这个是探讨历史的人所不可忽略的观点。在这时代当然不能说没有铁器的使用，然而铁的使用是还没有支配到一般的器制。

三 周代彝铭中的奴隶制度

周代彝器中锡臣仆的纪录颇多，人民亦用以锡予。

“锡汝邦嗣（司）四伯，人鬲（即《书经》“民献有十夫”的民献）自驭至于庶人六百又五十又九夫。锡夷嗣王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。”（《大盂鼎》）

“锡汝史（使）小臣霝龠鼓钟，锡汝井（邢）退（古长字读为长幼之长）编人耤（耤字详拙著《甲骨文字研究》），锡汝井人奔于量。”（《大克鼎》）

“王曰令罛奋，乃克至，余其舍（施舍）汝臣十家。”（《令鼎》）

“作册夨令尊宜于王姜，姜赏令贝十朋，臣十家。”（《夨令簋》）

“侯锡者䞣臣二百家剂。”（《井侯尊》①）

① 即《麦尊》，见《两周金文辞大系图录考释》。

“余锡汝釐都××，其县三百，余命汝嗣辝(余)釐邑，造国[1]徒四千为汝敌寮。……余锡汝车马戎兵；釐仆三百又五十家，汝以戒戎作。”(《齐侯镈》[2])

“䵼叔又成荣于齐邦，侯氏锡之邑，二百又九十又九邑，与鄩(?)[3]之民人都鄙。”(《子仲姜镈》[4])

“锡臣三品，州人策人庸人。”(《周公簋》)

“伯氏曰：‘不嬰，汝小子，汝肇敏于戎工，锡汝弓一，矢束，臣五家，田十田。’”(《不嬰簋》)

“阳亥曰遣叔休于小臣贝三朋，臣三家。”(《阳亥彝》)

“大师[5]锡白克仆卅夫。”(《克尊》[6])

由以上十二器可知所谓“庶人”或“民人”与臣仆器物了无分别。“庶人”就是奴隶。奴隶之赐予以家数计，可知奴隶是家传世袭。《诗经》上所说的“君子万年，景命有仆；其仆维何，釐尔士女；釐尔士女，从以孙子”(《大雅·既醉》)：可知所谓“仆”字正是奴隶的本字，用不着古经学家破字去解释了。

奴隶之来，如《周公簋》、《大克鼎》之类都很详明地表示着是来自俘虏。奴有奴籍，《大克鼎》的“锡汝邢长缅人籍”所道的便是这个事实。从此可知《左传》上有一项故事也正是当时的实在情形。

---

① 作者在《两周金文辞大系图录考释·考释》第二〇三页释此字为铁。

② 即《叔夷钟》，见《两周金文辞大系图录考释》。

③ 《两周金文辞大系图录考释》作“䢵”。

④ 即《𬭚镈》，见《两周金文辞大系图录考释》。

⑤ 应是“白大师”，见《两周金文辞大系图录考释·考释》第一〇一页。

⑥ 即《伯克壶》，见《两周金文辞大系图录考释》。

"初，斐豹隶也，著于丹书。栾氏之力臣曰督戎，国人惧之。斐豹谓宣子曰，苟焚丹书，我杀督戎。宣子喜曰，而(尔)杀之，所不请于君焚丹书者有如日！乃出豹而闭之，督戎从之，逾隐而待之。督戎逾入，豹自后击而杀之。"(襄公二十三年)

这儿的"丹书"就是奴籍，所谓"焚丹书"自然就是解脱奴籍。这是我们研究历史的人所最当注意的事。

奴隶可以赏赐，其意如后人之食禄。

"令汝官嗣成周。贮廿家。(意即食俸二十家。)"(《颂鼎》)

"命师酉嗣乃祖啇官邑人虎臣，西门夷、䊢夷、舂夷、京夷、畀身夷。"(《师酉簋》)

奴隶可以买卖。

"买(赎)丝五夫，用百寽(锊。)……受丝五夫，曰陪，曰恒，曰𨽥，曰𩐁，曰眚。"(《曶[①]鼎》)

"王命君夫曰'儥(赎)求乃友。'"(《君夫簋》)

奴隶可以抵债。

"昔馑岁。匡众厥臣廿夫寇曶禾十秭，以匡季告东宫。东宫迺曰：'求乃人！乃弗得，汝匡罚大！'匡迺稽首于曶，用五田，用众一夫曰益，用臣曰疐，曰朏，曰奠，曰：'用丝四夫稽首。'……东宫迺曰：'赏(偿)曶禾十秭，遗十秭，为廿秭。如来岁弗赏，则付卌秭。'迺或即曶用田二，又臣

① 本书初版本此字作"曶"，后改作"曶"，在一九七三年版《奴隶制时代》一书中，作者复改作"曶"。下同。

〔一夫〕，凡用即舀田七田，人五夫，舀觅匡卅秭。”(《舀鼎》)

铭文有缺蚀不明之处，其意似因匡人寇舀禾十秭，舀控匡季于东宫，求匡季赔偿。匡季先以五田不足，又益以二田；先以四夫不足，又益以一臣，凡赔偿于舀之田七田，奴隶共五人，以此，减少罚额三十秭。

臣与众稍有区别，与《大盂鼎》同，众当即《大盂鼎》之庶人。庶人较臣犹贱，此由《大盂鼎》之臣称伯，人称夫，即可证明。

由上可知周代的奴隶，正是一种主要的财产！①

四 周代彝铭中无井田制的痕迹

井田制是中国古代史上一个最大的疑问。其见于古代文献的最古的要算是《周礼》。然而《周礼》便是有问题的书。如象《诗经》的“中田有庐，疆埸有瓜”或“雨我公田，遂及我私”，《韩诗外传》及《孟子》虽然作为古代有井田的证据，但那是戴着有色眼镜的观察。此外如《春秋》三传、《王制》等书都是后来的文献，而所说与《周官》亦互有出入。儒家以外如《管子》、《司马法》诸书虽亦有类似的都鄙连里制，然其制度亦各不相同。

论理所谓“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩”(《孟子·滕文公上》)的办法，要施诸实际是不可能的。不可能

① 奴隶可以屠杀一事，彝铭中无纪录，是一遗憾。盖杀戮奴隶乃寻常事，无记入重器之价值也。——作者补注

的理由可以不用缕述，最好是拿事实来证明，便是在周代彝铭中有不少的锡土田或者以土田为赔偿抵债的纪录，我们在这里面却寻不出有井田制的丝毫的痕迹。

> “锡汝田于埜，锡汝田于滩，锡汝井家（邢家）緰田于畯山，以（与）厥臣妾，锡汝田于康，锡汝田于匽，锡汝田于隮原，锡汝田于寒山，锡汝史小臣霝龠鼓钟，锡汝井退緰人耤，锡汝井人奔于量。”（《大克鼎》）

土田与臣仆、人民共为赐予之品物，足证周代已经实行了土地的分割。这和井田制根本不相容，而此中亦无井田制之痕迹。所谓“井家”“井长”“井人”之井乃国名，卜辞有井方，殷彝《乙亥父丁鼎》有“隹王正井方”，入周则有《井人钟》。《周公簋》、《麦鼎》①、《麦盉》均有井侯，《趞曹鼎》有井伯，《舀鼎》有井叔，《散盘》有井邑，《俟卣》有井季㚖，《穆天子传》有井利或井公。是可知井乃殷代以来之古国，入后为周人所灭。《周公簋》铭文，所纪者即系征服井侯之事，其文曰：

> “隹（唯）三月，王令焚眔内史曰：䔩（此字不识或系发语词）井侯服②，锡臣三品，州人、策人、庸人。拜稽首鲁（旅也，陈也）天子造厥顺福，克奔走上下帝无冬（终）令（命）于右（有）周追孝，对不敢豕（坠）。邵（昭）朕福血，朕臣天子。用册王令（命），作周公彝。”

---

① 此器非鼎，应是彝，见《两周金文辞大系图录考释·图编》五六。

② 《两周金文辞大系图录考释·考释》第三九页云：“‘䔩井侯服’与《班毁》之‘甹虢鍼公服’语例相同，䔩即䔩之繁文，《方言》‘苏、芥草也，沅、湘之南或谓之䔩’，即此字。字在此乃假为更。”

所谓“寏人”当即“井人奔于㝬”之㝬国。“州人”于《散氏盘》有地名“州冈”，又有官名“州𢀜”，是井国与散氏国比邻，当在今大散关附近。

《大克鼎》纪王以井之土田遗民锡克，当与《周公簋》之“锡臣三品”同时。诸器时代虽不能确知，(王国维疑《散盘》《大克鼎》乃厉王时器)然必在西周。可见西周已有土地之分割，已无井田制之痕迹。

> “锡汝马十匹，牛十，锡于𠂤一田，锡于宻一田，锡于队一田，锡于𢦏一田。”(《卯簋》)

以一田为计于井田制已不相容。如一田为一井，一人亦不应有四井。此时天子尚以牛马十匹锡其臣下，可见时代之原始。

> “伯氏曰：‘不䙷，汝小子，汝肇敏于戎工，锡汝弓一，矢束，臣五家，田十田。’”(《不䙷簋》)

此簋之伯氏乃不䙷之父(王国维说)，上伯氏言玁狁寇边，分二路而进；王命伯氏御戎。伯氏御于西，命不䙷追于东。不䙷有功，故伯氏锡之人民田器。是可见当时之王臣亦可以自由以田邑分割于其子孙。《不䙷簋》之时代不可考定，然视其字体必在东周以前。“臣五家”与“田十田”之分配于井田制亦不合。如一田为一井，以八家共井计则十田当得臣八十家，以“夫三为屋，屋三为井”① 计则亦当得三十家。二者均不合。

“隹王十有一月，王各(格)于成周大庙，武公入右敔

① 《周礼·地官·小司徒》“平教治，正政事，考夫屋”郑玄注云：“夫三为屋，屋三为井，出地贡者三三相任。”又见《司马法》。

告禽，馘百讯卌。王蔑敔曆，史(使)尹氏受釐敔圭瓚，×贝五十朋，锡田于敜五十田，于早五十田。”(《敔簋》)

此以五十田为赐，如九田为一井，为数自不合，即一田为一井亦与井牧法不合。井牧法“九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，四甸为县，四县为都”(《周礼·小司徒》)，无五十之数。又如《司马法》乃以“井十为通”，“通十为成，成百井三百家”(《小司徒》郑注所引)，此如为五十井亦只当半成，不合制度。

《周金文存》卷五补遗有《召尊》，文曰：“隹十又三月初吉丁卯，召启进事奔走事，皇辟尹休，王自穀史(使)賫(赏)毕土方五十里。召弗敢諲(忘)王休异，用作邵宫①旅彝。”邹安附记云：“澄秋馆(福建陈氏)藏《召尊》……静安(王国维)以敢字上不从又，疑为伪造。余按花纹，又揣铭字似在器内，仍存之。”案以所附拓景全形及字迹判之，邹说殊不误(敢字虽略变，并无异处)，其器且甚古，必在周初。然余于“赏毕土方五十里”句苦难索解。《孟子》云“子男五十里”(《万章下》)，俨若召被封为子男，同时又若周初已确有方若干里的四方四正的画境分封之制度。然而余苦思之结果，始恍然大悟“毕”乃召之名，“土方”即卜辞中习见之国名“土方”，“里”乃邑里之里，非道里之里，所谓“赏毕土方五十里”即以土方之邑里五十赏毕。(锡里之事亦见于《善夫大簋》。)② 故此《召尊》③ 亦不足为儒说之证

---

① 《两周金文辞大系图录考释》作“畋宫”。

② 此说甚牵强，余已改正，见《两周金文辞大系》及《十批判书》。——作者补注

③ 即《召卣》，见《两周金文辞大系图录考释》。

据。更进，周初沿殷习，凡国亦称方，準《召尊》之例，余谓古器物或典籍中必多有“锡某方若干里”之文，后世儒家不得其解，故造为五等诸侯各方若干里之说。

依上诸例，可知土地可以任意分割，而耕种土地者为臣仆俘虏，无所谓井里制，亦无所谓颁井受田的农人。此由以下数例更可得其明证。

有《鬲攸从鼎》王国维疑是周厉王时器（当与《大克鼎》、《周公簋》、《散氏盘》[①] 等器同时），其铭曰：

> “隹卅又二年三月初吉壬辰，王在周康宫，遅大室。鬲从以攸卫牧告于王曰：‘汝为我田牧，弗能许鬲从。’王令省史南以即虢旅[②]。虢旅迺史（使）攸卫牧誓曰：‘我弗具付鬲从其租射分田邑，则放。’攸卫牧则誓。从作朕皇祖丁公，皇考惠公尊鼎。鬲攸从其万年子子孙孙永宝用。”

此铭与《曶鼎》、《散氏盘》相似，乃田契之类。《周礼·秋官·司约》，“凡大约剂书于宗彝，小约剂书于丹图”。揆此器意乃鬲从（鬲乃国名）以祖田租借于攸卫牧（攸亦小国名，于卜辞中已屡见），攸卫牧未能遵守契约，故鬲从控之于王，得藉王力索还祖田。

《曶鼎》铭文后段已于上章引列匡人寇曶禾黍，曶控匡季于东宫；匡季以七田赔偿，又以臣庶五人为曶服役。田既无所

① 即《夨人盘》，见《两周金文辞大系图录考释》。

② “汝为我田牧”，《两周金文辞大系图录考释》作“汝觅我田牧”；“王令省史南以即虢旅”作“王令省。史南以即虢旅。”

谓井田制，耕者亦无所谓“一夫受田百亩”的农人。

《散氏盘》铭文更详，大意因夨国侵略散氏国之故，夨国以田地赔偿。其铭文前叙眉田与井邑田之田界，中叙规定田界的夨散两造的有司，末叙定约时的情形。字虽多不可识，然意义甚可明瞭。今释录如下：

> “用夨业散邑，廼即散用田。眉：自瀗涉以南至于大沽，一弄。以陟，二弄，至于边柳。复涉瀗，陟雩徂𩁹䧙、以西弄于𢼸𩞁桂木，弄于刍逨，弄于刍衜内。陟刍，登于厂湶，弄诸析䧙陵。陵刚析，弄于𦊨衜，弄于原衜，弄于周衜。以东弄于棹东疆右。还，弄于眉衜。以南弄于𦉢逨衜。以西至于难墓堳。井邑田：自根木衜左至于井邑弄衜以东一弄，还以西一弄，陟刚三弄，降以南弄于同衜，陟州刚𢍰析降棫二弄。夨人有𤔲眉田鲜、且、𢼸、武父、西宫襄、豆人虞丂、录贞、师氏右、眚，小门人𧩘，原人虞艿，淮𤔲工虎孝、𠯑豐父、难人有𤔲荆丂，凡十又五夫正眉夨予散田。𤔲徒屰𩁹、𤔲马𦊨凰、䣄人𤔲工骍君、宰遮父、散人小子眉田戎、𢼸父、效𦊨父，𡨦之有𤔲橐州𡨄倏从𩰫，凡散有𤔲十夫。唯王九月辰在乙卯，夨俾鲜且𢍰旅誓曰：‘我既付散氏田器、有爽、实余有散氏心贼，则隐千罚千，传弃之。’鲜且𢍰旅则誓。廼俾西宫襄武父誓曰：‘我既付散氏溼田牆田，余有爽变，隐千罚千。’西宫襄武父则誓。氒授图夨王于豆新宫东庭。
>
> 氒左执要史正仲农”

大抵《散氏盘》之制作与《鬲攸从鼎》同时，“倏从𩰫”当即

彼鼎之"鬲攸从"(王国维说)，是则《散氏盘》亦当是厉王时的古器。散氏的疆域，王国维以为当在今大散关附近，此中地名如"尌之有司"之兹(同克)①，"州道""州臺"之州，"井邑"之井，"棗道""棗凰"之棗(与《大克鼎》之㯱，《周公簋》之策人，当同系一字)，与《周公簋》、《大克鼎》均饶有关系。井国灭后，其土地人民实受人瓜分，周公之后人有所得，善夫克有所得，散氏亦有所得，故州臺为散之有司。

试观此盘之田界为如何？此以山原林木为界，一封之，二封之，三封之，作种种界标，实与今人定田界之方法了无差异。

又有《格伯簋》，其铭文性质与上三器亦相近，文曰：

"隹正月，初吉，癸巳，王在成周，格伯受良马乘于倗生，厥贮卅田，则折(誓)②。格伯还，殹妊及伇人从。格伯安及甸，殷人纫(吴大澂以为'约'字，余疑'绍'省，《说文》一曰绍紧纠也)雹谷杜木遷谷旅桑涉东门。厥书史戠武立䆞成壁，铸保(宝)簋，用典格伯田。其万年子子孙孙永保用。亩。"

此簋中段辞意虽亦不甚明瞭，然倗生向格伯购买良马乘(四匹)以卅田为贷金，则无丝毫可疑处。此若田为井田，不能作如是自由之处分。

综合以上的材料可得一断案，便是周代自始至终并无所

① 《两周金文辞大系图录考释·考释》第一三〇页云："[illegible]旧释为克，王国维并谓即善夫克，不确，当是[illegible]字。"

② 《两周金文辞大系图录考释》作"则析"，《考释》第八二页云："则析，谓析券成议也。"

谓井田制的施行①。

五　周代彝铭中无五服五等之制

《尚书·禹贡》有五服之制，曰甸服、侯服、绥服、要服、荒服，服各五百里。这不消说是儒家的伪托。夏禹只是神话上的人物，夏代论理只能在新石器时代，当时连文字的有无都还是疑问。这种四方四正的人为的规画在那时不能有，即地上自有人类以来，无论任何民族都不曾有。

《周官》又分为九畿。国畿方千里，此外侯畿、甸畿、男畿、采畿、卫畿、蛮畿、夷畿、镇畿、蕃畿，均各方五百里(《夏官·大司马》之职)。这同样也只能算是一种纸上的规模。周代并没有那样广泛的疆域，而周代彝铭中连畿字都还未见。

五服九畿是虚造，五等六瑞也同样是虚造。

《周礼·春官·大宗伯》之职："以玉作六瑞以等邦国：王执镇圭，公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭，子执穀璧，男执蒲璧。"除王之外有公侯伯子男五等爵禄。

《礼记·王制》："王者之制爵禄，公侯伯子男凡五等。"

孟子的五等说又略有差别。《万章篇下》："北宫锜问曰：'周室班爵禄也如之何？'孟子曰：'其详不可得闻也（这是事实），诸侯恶其害己也而皆去其籍(这是推测)。然而轲也尝闻其略也(这是传闻)：天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男

① 本篇立说，谬误甚多。四方四正的田不仅中国古代有之，罗马百分田法亦是方田。说详后附录《土田附庸之另一解》。——作者补注

同一位。凡五等也。'"

《王制》是汉儒纂集的书,《周礼》是出于刘歆之所表彰,《孟子》的略说是出于传闻,这五等说自身可知已自不可尽信。

《春秋》以五等爵位称当时的诸侯,然而宋君称公亦复称子,卫、蔡、陈、纪、滕诸国称侯称子不定,薛一称伯,一称侯。杞一称子,一称伯,是则所谓等位并非固定。

其在金文则称谓迥相悬异。

第一,诸侯可称王。如《散氏盘》"厥受图夨王于豆新宫东庭",夨迺周之诸侯,而称王;此外尚有"夨王作宝尊";又《同卣》"隹十又一月,夨王赐同金车弓矢,同对扬王休,用作父戊宝尊彝",均称王;而别有《夨伯彝》则称伯。有《彔伯㦰簋》,上云"王若曰彔伯㦰,繇自乃祖考有劳于周邦";下言"彔伯㦰敢拜手稽首对扬天子丕显休,用作朕皇考釐王宝尊簋"。彔伯的"皇考釐王"就是"有劳于周邦"的"乃考",当然不是周釐王。是亦以伯而称王。又有《乖伯簋》,上言"王命仲到① 归乖伯貂裘,王若曰,'乖伯,朕丕显祖玟、珷膺受大命,乃祖克桒(弼)先王,翼自它邦'";下言"敢对扬天子丕环鲁休,用作朕皇考武乖幾王尊簋";是乖亦以伯而称王。此外如徐,《春秋》称人称子者,而彝器中有《郐王鼎》、《郐王耑》,《受棡盂》自称为"郐王季稟之孙受棡"。《沇兒钟》自称为"郐王庚之愸子沇兒"。莒在《春秋》称子者,而有《吕王鬲》《吕王壶》,又《郘肇钟》自称"余戴公之

---

① 《两周金文辞大系图录考释》作"玐"。《考释》第一四七页云:"'玐归乖伯者',玐当是致之古文,旧释为到,非是。"

孙，郘伯之子”。吴本称王，有《攻吴王夫差监》，有《工𫆀王皮難之子诸减钟》，一作“工𫆀王皮難之子诸𣶒”。吴古称句吴，工𫆀攻吴即句吴之异文。燕亦称王，有《郾王戈》，《郾王詈戈》，而同时亦称公侯，有《匽公匜》，《匽侯鼎》，《匽侯旨鼎》，《匽侯簋》，《郾侯矛》。此外尚有《𢽈王盉》，《邵王鼎》，《邵王簋》（邵同召，疑即燕之别名），诸侯之称王者不一而足。王国维有《古诸侯称王说》（《观堂别集》卷一），其结论谓：“古时天泽之分未严，诸侯在其国自有称王之俗，即徐、楚、吴、越之称王者亦沿周初旧习，不得尽以僭窃目之。”王说较之前人其高出者正不止一头地。

第二，公侯伯子无定称。如鲁于《春秋》称公，而彝铭中称侯，有《鲁侯鬲》、《鲁侯簋》、《鲁侯爵》。又有《王令明公尊》①亦有“鲁侯有𠧟（猷）工（功）”②之语。晋于《春秋》称侯，而《晋邦盦》自称曰晋公，秦称伯，而《秦盄和钟》及《秦公簋》均称公，又有《秦子戈》称子。滕、薛一律称侯，滕有《朕侯𩵦簋》、《朕侯盨》，（彝文朕字从火）。薛有《胖侯鼎》、《胖侯盘》、《胖侯匜》。楚于《春秋》称子，而《楚公钟》各器称公。又有《楚子簠》称子。宋人书中有《楚钟》数具，自称楚王，邾娄及小邾娄《春秋》均称子，而有《邾公华钟》、《邾公牼钟》、《邾公釛钟》均称公。又有《邾伯鼎》、《邾伯鬲》则称伯。《春秋》有鄫国称子，而金彝有

① 即《明公簋》，见《两周金文辞大系图录考释》。

② 作者在《两周金文辞大系图录考释·考释》第十一页作“鲁侯有囧（過）工（功）”，谓“囧字卜辞习见，每于辞末系以‘亡囧’二字，与‘亡尤’同例。案此即骨字所从冎字，象卜骨呈兆形。卜辞读为祸，本铭当读为過。過谓优越，‘過工’谓有优越之战功。”

《曾子簠》(二器)，有《曾伯簠》，称子亦称伯。《春秋》有邓国称侯，而《邓公簋》称公。又如鄀乃小国，于《春秋》不与盟会，而有《鄀公簋》、《鄀公簠》、《鄀公盂》，均称公。诸如此类正自举不胜举。

第三，无男爵之称谓。第五等的男爵，彝文中全然无此称谓。《春秋》许国称男，许于彝文作鄦，有《鄦子𧊒师钟》，有《鄦子簠》，均称子。

由上可知王公侯伯实乃国君之通称。《尔雅·释诂》云："皇王后辟公侯，君也。"辟伯一音之转，是则王公侯伯并无所谓等差。卜辞王亦称子，如云"己亥子卜贞在川人归"(《龟甲兽骨文字》二，二二，一)，"癸未子卜人归"(同上二，二二，五)，所谓"子卜贞"，"子卜"实即王卜。殷彝中王亦有称子之例，如《甲寅角》"甲寅子锡𪓑𡔷贝"(《殷文存》上二三)𪓑连文殷彝中极多，前人释为子孙，以此器案之实乃古国名，疑当读为"天黿"，如《丁师卣》之"子锡𡫲𩂣璧"(《积古斋》一，三四)。所谓"子锡"亦即"王锡"，王而称子，盖天子之略称。是则子之称谓在古亦并非第四等爵位。以子定为第四等者当是儒家的勾当。同时男字亦由子字连想而出，故又杜撰之以为第五等。从可知自周初以来中国即已大一统、已分天下为九畿，分封诸侯为五等之说，完全是东周以后的儒者所捏造。事实上有小部分的国家如鲁、晋、卫、滕等是周人的殖民部落，其他如齐、秦、燕、楚、吴、越多系自然生长的国家，与周或通婚姻，或通盟会而已。

我们请看《盄和钟》①及《秦公簋》的铭文。

① 即《秦公钟》，见《两周金文辞大系图录考释》。

“秦公曰：‘丕显朕皇祖受天命，灶有下国，十有二公不家在下，严龚寅天命，保业厥秦，虩事蛮夏。’”（《盄和钟》）

“秦公曰：‘丕显朕皇祖，受天命鼏宅禹迹，十有二公在帝之坏。严龚夤天命，保业厥秦，虩事蛮夏。’”（《秦公簋》）

这“十有二公”以后之秦公，如以秦仲起算当为共公，如以庄公起算当为桓公。秦之共、桓当鲁之文、宣，尚在春秋中年。你看他一则曰“受天命”，再则曰“受天命”，几曾有一些儿受周室分封的气息？

总归一句话：周初并不是封建时代，所有以前的典籍俨然有封建时代的规模者，乃出于晚周及其后的儒家的粉饰。

还有我们要了解封建的古义。古人所谓封是指封疆，字本作丰（古文作丯，乃树木之象形），《说文》训为草盛丰丰者，其实就是原始时代的境界林。《周礼·地官》“封人掌诏王之社壝，为畿封而树之。凡封国设其社稷之壝，封其四疆。造都邑之封域者亦如之。”畿封用树，犹是上古时代的遗意（此意于今犹存）。建就是建立社稷。《墨子·明鬼篇》云：“昔者虞夏商周三代之圣王，其始建国营都日，必择国之正坛置以为宗庙，必择木之修茂者立以为丛社（本作菆立，据孙诒让校改）。”这便是建的事体。所谓社稷也就是《诗经》上的“田祖”，其遗意犹存于今之土地堂或“泰山石敢当”之类，其实即是生殖器的崇拜（说详拙著《甲骨文字研究·释祖妣》）。故古人的所谓“封建”，和我们现在所用的“封建”，本质上大有径庭。这种字面上的混淆，极初步的错误，我们是应该警戒的。

六　彝铭中殷周的时代性

殷彝与周彝，其器物的品类（如殷之爵，周之鬲），形式（如鼎足殷为倒立圆锥形，周多兽蹄形），花纹（如殷彝花繁，周彝花省）等，均判然有别。（如有人细作化学分析的比较研究，两时代的金属的成分恐亦有所不同。）

从文字的表现来说，稍有经验的人差不多一见即可知其差异。殷彝文简，每仅一二字之图形文字，周彝文已脱离原始畛域，文字之多者如西周末年之《毛公鼎》四百九十七字，春秋时代之《齐侯钟》四百九十二字，同《镈》四百九十八字。在金文中可算是洋洋大观。

但这些都还是皮相的见解，最重要的是殷、周的时代性或者社会情形的差异。

殷金存世者甚少，其中虽然偶尔有锡贝朋器物的纪录，而决无锡土田臣仆的例证。

贝在周初本来是一种原始的货币，所用的是海贝，学名为货贝，殷周民族的疆域离海尚远，可知贝的使用是起源于滨海民族。起初不是用为货币，而是用为装饰品，《说文》贝部有賏字云，“颈饰也，从二贝”；又女部婴字注云，“颈饰也，从女賏，賏其连也”；这就是以贝为装饰品的明证。贝的装饰品输入殷周在初应该是由于实物交易或者掳掠。交易或掳掠所得的贝朋，在初亦用以为装饰，继后始作为等价物之货币而使用。

朋就是贝的连系。古人有五贝为朋，或二贝为朋之说，近

时王国维主张十贝为朋。数虽不能确知，要系贝之连系。这在朋字的古文表示得很鲜明。其形在卜辞及金文中均作拜或拜，以二系之贝连为一串，呈左右对称之形状。卜辞更有连结其下作[illegible]若亚形者，这便是颈环的象形（详见《甲骨文字研究·释朋篇》）。殷彝中有一图形文字，作[illegible]若[illegible]，前人释为“孙荷贝二贯”或“子荷贝一朋”的，其实即是一人在颈上着贝环之形。可知贝在殷代尚未真实地成为货币。殷彝中锡朋之数，至多者不过十朋，此与周彝中动辄有二十朋、三十朋、五十朋的判然有别；与《诗·菁菁者莪》之“锡我百朋”，《穆天子传》之“载贝万朋”，不消说更相隔天渊了。

故殷彝中的锡朋，在我看来，是在赏赐颈环，不是在赏赐货币。

殷彝中无土田之赐予，这是表明殷代的土地尚未开始分割，即是说殷代还是在原始公社制度之下。

殷彝中无锡臣仆之事，这是说奴隶的使用尚未推广，奴隶尚未成为个人的私有①。有《旂鼎》及《阳亥彝》，中有锡臣仆之事，罗振玉收入《殷文存》中，然其所以认为殷彝的根据实甚薄弱。

> “唯八月初吉，辰在乙卯，公锡旂仆，旂用作文父日乙宝尊彝。”（《旂鼎》）

案此器用“初吉”，确是周器。殷人月行三分制，十日为一旬，卜辞中“贞旬亡𡆥”之纪录多至不可胜数。周人月行四分

① 殷代已有私人奴隶，由安阳小型墓葬亦有殉葬者可以证明。——作者补注

制，曰初吉，曰既生霸，曰既望，曰既死霸，与近人之星期相类（王国维说，见《生霸死霸考》）。然言“文父日乙”，以生日为名，相传为殷习，可知离殷亦未甚远。

“阳亥曰遣叔休于小臣贝三朋、臣三家，对厥休，用作父丁尊彝。”（《阳亥彝》）

此器疑为殷器者仅“父丁”二字。然按文词体例及字迹，确是周器。周初亦沿殷习以日为名，《旂鼎》已可见，他如《遹簋》文云：“隹六月既生霸，穆王在葊（豐?）京，乎（呼）渔于大池。王乡酉（飨酒），遹御亡遣。穆王窺（親）锡遹雀（爵）。遹拜首稽首敢对扬穆王休。用作文考父乙尊彝，其子子孙孙永宝。”这明明是周穆王时器，而亦称“文考父乙”，即其明证。

要之，殷人尚无土地分割及臣仆私有之事，在今日所有关于古器物学上的知识中，可以下出初步的断案。

七　餘　论

本文至此算已告了一个段落。

我的目的在证明西周社会是奴隶制度，同时也举出了它的并非封建制度的反证。

这个奴隶制度的研究，本来是一个很大的问题。而这个问题从来也不曾有人着手。所以单是在文献上搜集材料，都还要费一番工夫。这儿所论列的只是一点发凡，但我自信我的这个观点是正确的。我想，凡是没有成见的人，见到本篇所举的一些古器物上的证明，当会不以我为夸诞。

草径已经开辟在这儿，我希望更有伟大的工程师，出来建筑铁路。

一九二九年十一月七日夜，一个人坐在
斗室之中，心里纪念着一件事情①。

① 十一月七日乃苏联十月社会主义革命纪念日，“心里纪念着一件事情”便指这一件事情。当时在日本亡命，文成后拟在国内发表，不便明言，故作此隐语。——作者补注

附录　追论及补遗

一　殷虚之发掘

顷蒙燕大教授容君希白以董作宾《新获卜辞写本》见假，始知董君于一九二八年冬曾从事殷虚之发掘，新获卜辞三百八十一片。辞虽无甚精萃，然物由发掘而得，足为中国考古学上之一新纪元，亦足以杜塞怀疑卜辞者之口。（章太炎《国故论衡》卷上《理惑论》，日本饭岛忠夫博士《支那历法起原考》第十章《干支起原说》，均怀疑卜辞，而理由甚薄弱。）

惟惜董君于近代考古学上之知识，无充分之准备：发掘上所最关紧要的地层之研究丝毫未曾涉及，因而他所获得的比数百片零碎的卜辞还要重要的古物，却被他视为"副产物"而忽略了。《写本》后记第二十一页上有下列一句话：

> "同时出土之副产物，有骨贝制器、玉器、石器、各种兽类之骨角爪牙，及铜、铁、瓦、瓷、炭、土之类，其时代及与甲骨之关系，皆待考订。"

然此等古物一离地层"其时代及与甲骨之关系"即无以"考订"。而尤可惊异者乃"铁"之一字！除此字外，所获古物与罗振玉《古器物图录》中所载无甚出入，与殷代为金石并用时代之断案亦可相符。惟此"铁"字实是一声霹雳！董君所得

之"铁",乃铁器耶?铁块耶?铁矿耶?抑为毛铁耶?炼铁耶?钢铁耶?"铁"的出土处是在地表?是在浮土层?是与甲骨同在?甲骨所在地层在地质学上有何等性质?"铁"是否有由外层渗入的痕迹?所在的位置怎样?……这些都是极关紧要的问题,而且非就地层(此乃最正确的古代简篇)便无从考订的问题,而董君乃以一字了之。留待后日考订,殊属出人意外。

近又得希白来信,云"李济之发掘殷虚,得商代石象,花纹与彝器同,可称创获。复得尺二大龟四"云云;李君之发掘闻亦有董君同事,能得多种珍奇之物诚可为发掘者贺,为考古学的前途贺,然我辈所急欲知悉者乃殷虚之地层关系与商室之人种问题(此事由地层中发掘之人骨可以考订),深望此次之发掘或较董君前次更有进境。

二 由《夨彝[①]考释》论到其他

近读日本《支那学》杂志第五卷第三号(一九二九年十月发行)有罗振玉著《夨彝考释》一文,得知新近又有《夨彝》及《夨令簋》出土。(出土处罗君未言及。《夨彝》器盖同文,盖文百八十五字。器多一字。器未见,盖文有影片插入罗释中,其文云:

"隹八月辰在甲申,王令周公子明保尹三事四方,受卿事寮。丁亥令夨告玗(于)周公宫,公令徃(出)同卿事寮。隹十月月吉癸未,明公朝至玗成周,徃令舍三事令;

① 即《令彝》,见《两周金文辞大系图录考释》及本书附录《夨令簋考释》。

眔卿事寮，眔诸尹，眔里君，眔百工，眔诸侯，侯田男，舍四方令。既咸令。甲申明公用牲于京宫，乙酉用牲于康宫，咸既，用牲于王。明公归自王。明公锡亢师鬯金小牛，曰用禖(祓)，锡令鬯金小牛曰用禖。迺令曰今我唯令汝二人亢眔夨，爽(敏)左(左)右于乃寮目(与)乃友事。作册令敢扬明公尹氒宝(庥)用作父丁宝尊彝，敢追明公賁(赏)于父丁，用光父丁。鸟册。”

罗因铭中有“成周”及“康宫”字断为成、康以后物。故其解“王命周公子明保”云:“周公者周公旦之后，世为王卿士者。(原注:《史记·鲁周公世家索隐》,周公元子就封于鲁，次子留相王室，代为周公。)子明保，犹《洛诰》言‘明保予冲子’,《多方》言‘大不克明保享于民’。命周公子明保，盖命周公掌邦治。”又其解“命夨告于周公宫”云:“命，王命也。夨，史官名，周公宫，周公旦之庙。”

余案罗释非是。周之东都即成王在时已称成周。《史记·鲁周公世家》“周公在丰，病，将没，曰，‘必葬我成周，以明吾不敢离成王。’”又《卫康叔世家》“管叔、蔡叔疑周公，乃与武庚禄父作乱，欲攻成周”,此均其证。盖周初并无谥法，所谓文、武、成、康、昭、穆，均生时之王号，如《宗周钟》之邵王，《遹簋》之穆王，均二王在世之器。又“康宫”与“京宫”对文，则可知康宫必非康王之庙，不然则古彝器中何绝不见成宫、武宫、文宫等字耶？故因成周与康宫字样即定为成康以后器，证据实甚薄弱。

复次以“子明保”为云谓字亦殊不辞。《多方》之“大不克明保享于民”,乃前人误读，不足为证。其上下文句，今正读之

如下：

“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏，惟天不(丕)畀纯，乃惟以尔多方之义民不(丕)克永于多享。(以上言成汤得天眷。)惟夏之恭(供职守者)多士，大不克明；保享于民，乃胥惟虐于民至于百为，大不克开。”(言有夏之士昏愦，为民所保享，乃反为虐于民。)

“大不克明”与“大不克开”为对文，决非“明保享”三字连读。《洛诰》“王若曰，公明保予冲子”，亦不足以证此彝，反是此彝可以证《洛诰》。统观此彝铭语，明公与周公判为二人。作器之作册夨令乃明公之臣，王命“尹三事四方”者乃明公，“令夨告于周公宫”者乃明公使其臣夨令报王命于周公宫，“公令出同卿事寮”者乃周公命明公出舍王命。是则周公固尚在，“王令周公子明保”者实则乃王命周公之子明公名保，故下方言明公即此明保。记王命时书其名，称述君长行动则称为公。

又案明公亦见于《王令明公尊》。原铭今拓印录如下：



唯王令明公
遣三族伐东
或(国)，在口。鲁侯又(有)
囚工(功)，用作肈(旅)彝。

此铭字迹与《矢彝》极相类似。此器上言明公，下言鲁侯，作器者为鲁侯。字迹既与《矢彝》相类，则《矢彝》亦必作于鲁(疑出土地当在山东，俟访)。是则鲁侯明公是一非二。周公之子为鲁侯者乃鲁公伯禽，明公名保，保本古俘字(古保从孚音，且古音轻重唇无别)，禽本古擒字，是则伯禽乃明公保之字。尊铭言“伐东国”，当系《尚书·费誓》伐淮夷、徐戎之事。《鲁周公世家》：“伯禽即位之后有管、蔡等反也，淮夷、徐夷亦并兴反，于是伯禽率师伐之于肹，作《肹誓》。”《肹誓》即《费誓》，此字异文至多。

《集解》：“徐广曰：‘一作鲜，一作獮。’骃案《尚书》作柴。孔安国曰：‘鲁东郊之地名也。’”

《索隐》：“《尚书》作《柴誓》。今《尚书大传》作《鲜誓》。《鲜誓》即《肹誓》，古今字异，义亦变也。鲜，獮也；言于肹地誓众，因行獮田之礼，以取鲜兽而祭，故字或作鲜，或作獮。柴地名，即鲁卿季氏之费邑。”

观此可知有五种异文，费、柴、獮、鲜、肹。而柴字《说文》复作粊，云：“从米北声，《周书》有《柴誓》。”段注本作棐，云：“《尚书·柴誓》即今所用衛、包妄改本之《费誓》也，《周礼》、《礼记·曾子问》郑注皆云《棐誓》。……《史记》作《肹誓》，徐广曰：‘一作鲜，一作獮。’盖伏生作肹作鲜作獮，古文作棐，音正相近，不当从北声可知。”是则费字可以除去。又獮字《说文》作𤢺，一或作祢。

今试谛审《明公尊》中在字下一文。字当为地名，形甚奇诡而略漫漶。余以为乃二字合书，下字为邑，上字左旁从犬，

右旁似尒(爾字从此得声,《说文》“尒、词之必然也”,后世多以爾字为ㄗ),当即獮之古字。《说文》重文之作狝者即此古字之讹变,盖示尒形近,犬豕形近。是则狝獮乃古今字。其或作桼,或作肸,或作鲜,皆借用字。又古文地名合书之例于卜辞极多见,金文亦有之,如《齐侯镈钟》之“鳌邑”合书,正其确例。

准上则明公之为鲁侯,鲁侯之即伯禽,伯禽之本名为保,由此二器可以合证。鲁侯之称明公当为封鲁以前称号,犹康叔封于卫以前称康侯(金文有《康侯丰鼎》),唐叔虞或称唐公(见《晋公𥂴》)。明公名保字伯禽,亦犹唐叔名虞字子于(见《史记·晋世家》),是则古人一字一名,为事已甚古。

今更返论《矢彝》,即就《矢彝》亦得证明明公之必为鲁侯。明公受王命尹治三事四方在八月甲申,越四日丁亥命矢告于周公,复受周公之命出同卿士寮。乃至十月癸未明公始朝至于成周出令,用牲祀祖,用牲见王,中间竟隔有两阅月之久,臣子受君父之命不应有如此怠慢。观其癸未至成周,乙酉用牲于王,则知王在成周。又观其言至于成周,言归自王,则知明公不在成周,即不在王所。周公此时当在王左右,矢令之往返,与明公之一至,费二阅月之久,则知明公所在地之隔成周约有二十日路程之遥远。此与曲阜离洛阳之远近相当。是则明公之为鲁侯必矣。又观明公之臣有太史(即作册)尤足以证明其为鲁侯。《左氏》定四年《传》有云:

“昔武王克商,成王定之,选建明德以藩屏周,故周公相王室以尹天下,於周为睦。分鲁公以大路大旂,夏后氏之璜,封父之繁弱,殷民六族:条氏、徐氏、萧氏、索氏、长

勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周。(使者使鲁公也，«正义»云使六族之长云云，非是。)公用即命于周，是使之职事于鲁。（公指周公，之指鲁公，杜注及《正义》均未得其解。）以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器，因商、奄之民，命以«伯禽» 而封於少皞之虚。”(案此文两用于字，两用於字，恐一首一尾略有后人之增益。)

鲁有“祝宗卜史”，故此彝铭有作册。

又此“命以«伯禽» 而封於少皞之虚”一语(«鲁周公世家»云“封周公旦於少昊之虚曲阜”)，以下文分封康叔“命以«康诰»而封於殷虚”，分封唐叔“命以«唐诰»而封於夏虚”例之，则«伯禽»、«唐诰»均当为«周书»中之篇名。孔颖达«正义»引刘炫云：“«伯禽»犹下命以«康诰»，是«伯禽» 为命书。”案此说确有至理。«康诰»今存，«伯禽»、«唐诰»皆佚。余疑«周书»逸篇中之«旅獒»或当即«鲁诰»，«说文»“旅古文以为鲁、卫之鲁”；«史记·周本纪»“周公受禾东土，鲁天子之命”；«书序»作“周公既得命禾，旅天子之命”。«周公簋»亦有“拜稽首鲁天子造厥顺福”语。是周初古文本作鲁者，壁中书作旅也。獒字陆德明«释文»云：“马云作豪，酋豪也。”«正义»引郑玄云：“獒读曰豪，西戎无君，名强大有政者为酋豪。国人遣其酋豪来献，见于周。”是则作豪作獒汉时已无定本，余谓豪獒均诰字之音变，古幽宵二部音极相近，«诗»«易»诸书已屡有混用。汉人师传本由口授，因«鲁诰»久逸，故致有此变名。又有“旅巢命”，疑亦同为«鲁诰» 之变。«伯禽»则当是«鲁诰»之别名。古人诰命本非先有题而后

有文，凡《尚书》篇名均后人所命。（《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇全为后世儒家所拟作者不在此例。）故如《甘誓》在墨子书中则称为《禹誓》。又如金文中多诰命之文，如《毛公鼎铭》可称为《毛诰》或《毛公之命》，《大盂鼎铭》可称为《南公之命》（铭中有"命汝盂刑乃嗣祖南公"一语），是则《鲁诰》与《伯禽》二而一耳。

知《周书》本有《鲁诰》一篇，则《洛诰》中"公明保予冲子"一语，可得一正解。《洛诰》文极其参杂，如曰："孺子其朋，孺子其朋，其往！"又曰："乃惟孺子颁朕不暇，听朕教汝于棐民彝，汝乃是不蘉，乃时惟不永哉！笃叙乃正父（王国维云'正父皆官之长'），罔不若予，不敢废乃命，汝往敬哉！"前人均以为周公教导成王之语，然口气绝不类！且一曰"其往"！再曰"汝往"，成王将何往哉？余谓此等文句皆周公告诫伯禽之语，《鲁周公世家》云"〔周公〕卒相成王而使其子伯禽代，就封于鲁。周公戒伯禽曰：'我文王之子，武王之弟，成王之叔父，我于天下亦不贱矣，然我一沐三握发，一饭三吐哺，起以待士，犹恐失天下之贤人。子之鲁，慎无以国骄人。'""一沐三握发，一饭三吐哺"正此所谓"颁朕不暇"；"慎无以国骄人"正此所谓"汝往敬哉"。口气辞意均合，则《洛诰》中可断言有《鲁诰》佚文窜入。下文"王若曰公明保予冲子"至"予冲子夙夜毖祀"一节，余以为亦即《鲁诰》中王命伯禽之语。曰"公明保，予冲子"，乃称呼伯禽之名而告之，犹《康诰》"王若曰孟侯，朕其弟，小子封"，《文侯之命》"王若曰父义和"。金文中此例尤多。余意大抵自"周公曰王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文，予齐百工伻从

王于周”以下直至“予冲子其毖祀”，均当为《鲁诰》佚文。由《洛诰》中除去此一节，前后文气语意自异常顺适。冲子、小子，古人或自称或称人，自称示谦，称人示爱，义不限于父子，人不拘于老少。又《鲁诰》之与《洛诰》混淆者殆亦有故，盖洛鲁古双声而兼叠韵也。

故由语法而言以“子明保”释为“掌邦治”实甚不辞，而罗君所据《多方》、《洛诰》二语亦同不足据。《大盂鼎》有句云“古(故)天異(翼)临子法保先王□有四方”，王国维读法为废，作大字解，甚是；然云“天翼临子法保先王者犹《召诰》云天迪从子保”，亦以“子法保”三字连为动词，与此“子明保”连为动词似甚相类。然余谓王于此语亦未得其正读。余案子当读为之，语当为“故天翼临之，法保先王，□有四方”，此语罗君虽未提及，然恐疑余者将引此为辩，故附正于此。(王国维《盂鼎铭考释》误处尚多，如“我闻殷隊命”闻误为昏；“古丧自已”乃“故丧师祀”，已作如字；又如“邦司四白”“王臣十又三白”，白乃伯之本字，均误为百。)

明公既为鲁公伯禽，则周公自系周公旦，《夨彝》自系周初之制作。且此彝为周初之制作，于本铭更有旁证。

第一，文字多与卜辞相同：如于字作玗，卜辞习见，殷彝亦往往有之，前人多误释为刊。周彝如《大丰簋》及《周公簋》，确系周初之制作者均用此字，稍晚则罕见。又如出字作徣，《新获卜辞写本》第二三八片有此字，第三八一片复作衠，董读为出。以卜辞武或作徛，步或作衟，麀或作衢(逐字异文，见《明》五七〇)例之，确无可易。作徣，乃从行省。此与卜辞正可为互

证。夾字亦常见于卜辞，字于卜辞变形虽多，然如“癸丑卜贞王宾仲丁夾妣癸彤日亡尤”(《前》一,八,一)，则与此形全同。此字罗于卜辞读“赫”。以为从大从二火，又以为即召公名君奭之奭。然卜辞及金文(殷金《戊辰彝》亦有此字作㚌)并不从二火，亦不从皕；考卜辞大抵均祖妣相配，《戊辰彝》“遣于妣戊武乙㚌”亦然；余以为乃母之异文，原文大字乃人形，左右所夾者当系乳房，与母字之二点同意。又如大乙之配为妣丙，而《新获卜辞》有一例“乙巳卜□之大乙母妣丙一牝”(三三六)，祖丁之配为妣己，《殷虚书契后编》有一例“□辰贞其求生于祖丁母妣己”(上,二六,六)是夾母同为一字之明证。此言“夾左右于乃寮目(与)乃友事”，盖读为“敏”字。“乃友”与“乃寮”对文，寮即卿事寮，友如《酒诰》之“太史友内史友”。罗释友为助，亦未得其正解。

第二，习俗与殷代相同：如矢令之父为父丁，以日为名，此乃殷代之遗习。此习于穆王时虽犹有遗存(如第四篇中所引之《遹簋》)，然亦在周初，离殷代并不甚远。又铭末缀以“乌册”二字(器文作“册乌册”)，乌乃图形文字，此乃殷彝中惯见之例，为周金中所罕见。

第三，官制与殷制相合：殷人官制其见于典籍者，《周书》中颇多：

“周公初基作新大邑于东国洛，四方民大和会，侯甸男邦采卫，百工播民(播民当即农民)和，见士(事)于周。”(《康诰》)(案此《大诰》文，脱简误入《康诰》)

“自成汤咸至于帝乙，成王畏(威)；相惟御事，厥棐

(非)有恭(供),不敢自暇自逸,矧曰其敢崇饮。越在外服侯甸男卫邦伯,越在内服百僚庶尹惟亚惟服宗工,越百姓里居(里居即里君,居乃字之讹,《史颂簋》亦有‘里君百生’字),罔敢湎于酒。”(《酒诰》)

“汝劼毖殷献(民献)臣,侯甸男卫。”(同上)

“七日甲子周公乃朝用书命庶殷侯甸男邦伯。”(《召诰》)

“天惟纯佑命,则商实;百姓王人(王人当即王官,周金有《王人献》)罔不秉德明恤,小臣屏(并)侯甸矧咸奔走。”(《君奭》)

以上均《周书》所见殷代官制,百僚、庶尹、宗工、里君,与此卿事寮、诸尹、里君、百工一致,侯甸男邦伯与此诸侯侯田男一致;田即是甸,《大盂鼎》亦云“隹殷边侯田雩殷正百辟”。

惟此有可稽考者。《尚书》伪《孔传》于《康诰》之侯甸男邦采卫释为五服,并列举里数,谓“与《禹贡》异制”。罗释《矢彝》亦竟谓侯田男为侯服甸服男服,俨若殷代已有五服之制。案此实大有可疑。以《矢彝》言,侯田男统摄于诸侯之下,与卿士、诸尹、里君、百工对言,《大盂鼎》亦以侯田对言百辟,则侯田男当为职位之名,而非畿服之名。《酒诰》、《召诰》之侯甸男邦伯当为侯甸男等之邦伯,邦伯即诸侯。《康诰》之“侯甸男邦采卫”,《酒诰》之“侯甸男卫”,以侯甸男邦伯例之,则采或卫与伯同义,采当即是宰。或言邦伯,或言邦采卫,或卫,与《矢彝》之诸侯同是一事。《禹贡》为儒家所伪托,全无可疑;特其甸、侯、绥、

要、荒之五服，得此可知亦略有所本。盖甸服侯服男邦之名取于侯甸男，非侯甸男即侯服甸服男服。

由此论述亦若殷代已有封建制度者然，然此可称为封建制度之萌芽，不必即是后世儒家所称之封建制度，更不必如现代观点以封建的经济组织为基础之封建制度。盖所谓侯田男非即出于天子之分封，以当时社会基础推之，当为当时大宗小族之酋长或军侯。各族之名称不一，或称侯，或称田，或称男，而统称之则曰诸侯，曰邦伯，曰邦采卫。故古之诸侯亦有异于春秋、战国时代之诸侯，更有异于秦、汉以后之诸侯王。名称虽相近似，性质则大异。如今之大总统与古之冢宰，由字义而言二者并无悬殊，然大总统与冢宰之异不待辩而自明。又儒家五等爵位公侯伯子男之男，曩余以为全出于杜撰，得此彝亦知其略有所本。

考周初之所谓封建实无殊于今之所谓殖民。如定四年《传》言封鲁公则因商、奄之民而封于少皞之虚；康叔则取于有阎之土，取于相土之东都而封于殷虚；唐叔则封于夏虚：均略取敌人之土地而另成一新国。然其经济基础如"殷民六族"、"殷民七族"、"怀姓九宗"（怀同媿，乃狄姓），固纯然为奴隶制度。统制方略亦各不同，如鲁卫则"皆启以商政，疆以周索"；晋唐则"启以夏政，疆以戎索"；索者法也。所谓周法戎法，所谓商政夏政，要不过农业与牧畜之分而已。唐封夏虚而用夏政戎索，可知夏民族实即戎狄，此当为中国之先住民族。《史记·匈奴列传》谓匈奴本夏禹之后，于此可得一证据。

以上论述《矢彝》讫，因此器之出，于中国古代史上大有启

发，故备论之如此。又同出之《矢令簋》闻有一百零八字，想与此彝必饶有相互发明之处，惜余于罗释附说中仅得识其一句（已补入第四篇中），其全文之考核请俟异日。

三 附庸土田之另一解

日本理学博士小川琢治于所著《支那历史地理研究续集》第三篇《阡陌与井田》中，以罗马人之都邑及田野划分法与周代之古法作比较的研究，其结论认为两者多有共通之处，而同时亦否认孟子"九一而助"之井田制，以为非中国之古法。其说虽尚无古物上之证明（将来如地下发掘盛行时，或有证明之希望），然甚新颖，且可作为研究古代文献及将来地下发掘时之一参考。

据所述罗马人于建设都邑时，须由占师（Augur）先占视飞鸟之行动以察其机祥。卜地既吉，乃以悬规（Grume 或 Groma）测定地之中点。其器形制，于铁杆附以斜交之十字规（Stella：由所附图观之，此物对于铁杆向左右两方可作四十五度之活动，不用时则能重叠，小川君所述未详）。规之二上枝各附小锤（案此即使悬规竖立时而成正交之十字形者），测中点时即竖此悬规以定之。（案测法小川书中亦未详，且颇暧昧，余以意揣之，当系借日光以十字规之影投射于地而得。）中点既定，即于此处辟一方场以建设祠庙，又由中心引出正交之纵横二路。以此为基线，辟一中央四分之方形或矩形（案其形如田字，方形二字乃余所加，以下文及图形案之当如是）之地面，于

其四隅建立界标，或以木，或以石。其次以白牛牡犊各一曳青铜之犁于其周围起土，当门之处则起犁而不耕。牡犊驾于内侧，土即反于其侧。所积之土墩为墉（Murus），所成之土沟为濠（Fossa）。又其次与纵横二路两两平行，各作小径，境内即成无数之区划。每区以罗马尺二四〇方尺之正方形为定规，时亦分作矩形。

土田划分法与此相同，惟无墉濠之设，而各区丈量有定制，兹从略。

小川博士所述据云系据安培尔（G. Humbert）、勒诺尔曼（L. Lenormant）、加尼亚（Cagnat）诸氏之研究，及亨利·司徒华德·琼斯（Henry Stuart Jones）著《罗马史之友》。惜余手中目前无此等书籍，罗马制度未能知其详尽。然由上简略之撮述，亦可得一重要的暗示，大抵古代田制或有与罗马制度相仿佛之处，故先秦学者始据以创立井田说。周人历法月行四分制与西方之周法相类，则古代东西民族早有文化上之交通，殊属意中事。罗马制度恐亦不必起源于罗马，其滥觞或当求之于巴比仑。惟此等资料，目前无可根据，只好期诸异日。

由罗马制度之暗示，余于“土田附庸”一语别得一新解，足以更正余之曩说，亦足为小川博士说之一佐证。

> “王曰叔父，建尔元子，俾侯于鲁，大启尔宇，为周室辅。乃命鲁公，俾侯于东，锡之山川，土田附庸。”（《鲁颂·闷宫》）

> “分之土田陪敦……命以《伯禽》而封于少皞之

虚。”(《左传》定四年)

“余考止公仆墉土田。”(《召伯虎簋》)

此土田附庸，土田陪敦，仆墉土田，经孙诒让、王国维二家考释，已知本为一事，敦乃庸字之误，古文敦字作𦎫，庸字作𦎫，形甚相近。仆陪乃附之假。惟附庸之义二家均沿旧说，余曩读为“仆傭”，谓指臣仆，今由罗马制度以推之，则“仆墉土田”当是附墉垣于土田周围，或周围附有墉垣之土田，故能成为熟语。此可窥见周代之殖民制度。后世之城垣当即起源于此。又此制度，于《诗经》中犹有可考见者。

“王命申伯，式是南邦，因是谢人，以作尔庸（庸亦当读为墉）。王命召伯，彻申伯土田，王命傅御，迁其私人。”(《大雅·崧高》)

“溥彼韩城，燕师所完，以先祖受命，因时百蛮。王锡韩侯，其追其貊，奄受北国，因以其伯。实墉实壑，实亩实藉。”(同上《韩奕》)

“釐尔圭瓒，秬鬯一卣，告于文人，锡山土田。”(此“山土田”当即“仆墉土田”，山即墉垣。)(同上《江汉》)

凡此均可以见其殖民方法之实际。意义稍别而仪式相同者为《鄘风·定之方中》一诗：

“定之方中，作于楚宫。揆之以日，作于楚室。树之榛栗，椅桐梓漆，爰伐琴瑟。

升彼虚矣（当即起土之意），以望楚矣。望楚与堂，景山与京。降观于桑，卜云其吉，终然允臧。

灵雨既零，命彼倌人。星言夙驾，说于桑田（说当训

舍)。匪直也人,秉心塞渊,骒牝三千。”

此诗于城邑之制作与罗马制度亦甚相仿佛。此诗之本事《诗序》言之甚详:

“卫为狄所灭,东徙渡河,野处漕邑。齐桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘,始建城市而营宫室。”

《左氏》闵二年及僖元年《传》亦纪其事,左氏云:“卫之遗民男女七百有三十人,益之以共滕之民为五千人,立戴公以庐于曹”,据此可知当时一国人数正自有限。又云齐侯“归公乘马祭服五称,牛羊豕鸡狗皆三百,与门材”,以六畜为馈,可知牧畜犹是重要产业,与《诗》之“骒牝三千”相合。于此经济基础之下,而《诗序》言封言建,《左氏》亦云“封卫于楚丘”,“诸侯城楚丘而封卫”。可知春秋初年之所谓封建,犹不过筑城垣建宫室之移民运动而已。春秋初年犹如是,则周代初年更可知。故余始终相信,西周时代之社会断非封建制度。

一九三〇年二月一日补记。

四 《夨令簋》考释

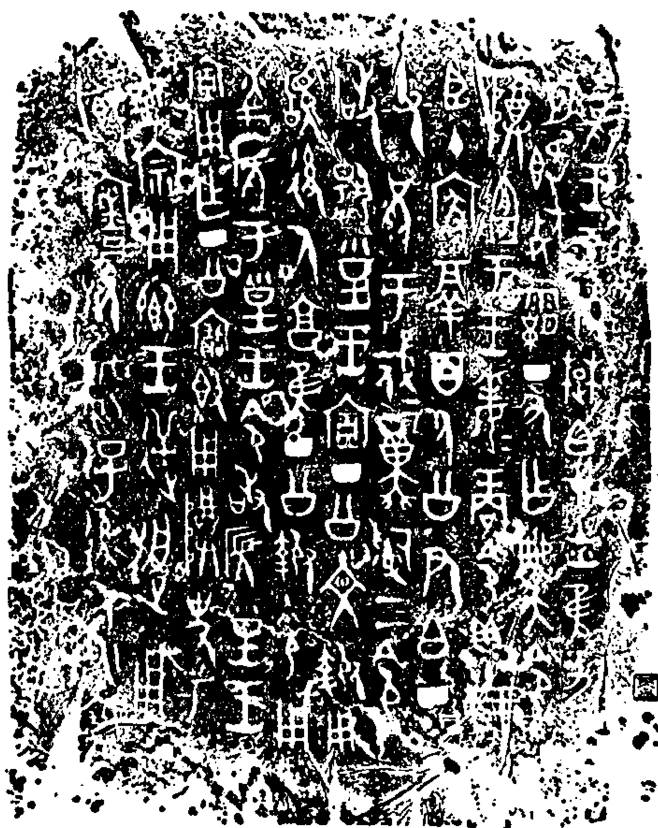
与《令彝》同出之《令簋》,近蒙容君希白以拓墨见示,与《令彝》确系一人之器,并饶有相互发明之处。今将其全文拓印如图,并附以考释(见次页)。

此器多奇字,且多奇句,颇费解。然其主要一语为:“隹王于伐楚伯,在炎。……作册夨令尊宜于王姜,姜赏令贝十朋,臣十家,鬲百人,公尹白丁父兄于戍,戍冀嗣乞。”

“伐”上一字以其残痕及文义推之，当系“于”字。

“尊宜”连文彝铭中屡见。尊者，登也，进也。宜当如《国

隹王于伐楚伯，在炎。隹九
月既死霸丁丑，作册矢令
尊宜于王姜。姜商（赏）令贝十朋、
臣十家、鬲百人。公尹白丁
父兄于戍，戍冀嗣（司）乞。令
敢扬皇王宦（庥）丁公文报，用
稽后人享，隹丁公报。令用
弃屒于皇王，令敢屒皇王
宦，用作丁公宝簋。用尊史（事）于
皇宗，用乡（飨）王逆造，用
饱寮人。妇子后人永宝。
（鸟形）册



风》"与子宜之"① 之宜，肴也。故"尊宜"当是晋食之意。

"王姜"自系人名，惟不知系公名(如王姬、齐姜、宋子之类)，抑系专名(如太妊、太姒之类)。《睘卣》亦有王姜，彼铭云："隹十又九年王在厈。王姜命作册睘安夷伯。夷伯宾睘贝布。扬王姜休。用作文考癸宝尊器。"(《周金文存》五，八九)作册令父名丁，作册睘父名癸，均沿用殷习以日为名，可知二器必同系周初之器。

"鬲百人"之鬲字即《大盂鼎》之"人鬲"，亦即《大诰》之"民献"。献字汉人多作儀，如《大诰》"民献有十夫"，《尚书大传》作"民儀有十夫"。《泰山都尉孔宙碑》"黎儀以康"，《斥彰长田君碑》"安惠黎儀"，《堂邑令费凤碑》"黎儀瘁伤"，所谓"黎儀"亦即《皋陶谟》"万邦黎献"之"黎献"。前人以为殆《今文尚书》作儀，《古文尚书》作献。余案儀献古音本歌元对转，今文出于口授，故写音为儀；古文根据漆书，故传写为献。理或有之。然金文有人鬲无民献字，鬲字自古读歷，音在支部。许书重文作𤮏云："汉令鬲从瓦厤声。"《诗·陈风·防有鹊巢》二章从鬲声之鹝字正与甓惕为韵。儀字古音虽在歌部，然歌部字在周末即多转入支，余意今文家盖以支部儀字写鬲字之音。古文家则误读鬲之象形文为献。鬲献本同类之器，仅鬲低而献高，其象形文实不易辨也。

铭意至此甚明，即某王于伐楚之役作册令献肴馔于王姜，王姜以贝朋臣民赏赐之。臣与鬲有别，与《大盂鼎》同。《大盂鼎》"人鬲"中包含"自驭至于庶人"，则此之"鬲百人"中所包含

① 《诗经·郑风·女曰鸡鸣》。

者亦必如是。唯自"鬲百人"以下"公尹白丁父兄于戍戍冀嗣乞"十二字甚费解。揆其文气"公尹白丁父兄"似即包含于"鬲百人"之中，与《大盂鼎》之"自驭至于庶人"同例，公尹高于白丁，白丁当即《管子·乘马篇》"一乘四马……白徒三十人奉车"之白徒。又《荀子·王制篇》"司马知师旅甲兵乘白之数"，杨倞注云："白谓甸徒，犹今之白丁也。"然有此器出，则白丁之名盖自殷、周以来所旧有。"父兄"当即公尹白丁之父兄。"戍"可解作戍地，又可解作地名。《博古图》卷八第十七页有周《己酉方彝》，余意亦此作册令所作之器。其铭云：

"己酉戍命尊宜于召朿麐，舞九律舞，商贝十朋，××用宣丁宗彝。在九月，隹王十祀，盎日，五隹××。"(两舞字原刻误摹，但亦略存其形似。)

此"戍命"当即作册令。古文命令字通，其证一。作册令之父为丁，此亦称"丁宗彝"(丁字宋人误释为围)，其证二。"尊宜"字与"宣"字他器罕见，而二器共通，其证三。是则由戍命之戍可以证此器之戍字为地名。其"赏贝十朋"下二字，原刻作万㔾，上字释方，下字未释(《薛书》释为"方夜")。以彝铭文例按之当即作器者之名，余谓当即夨命二字之残余而摹录者有未审也。

"戍冀嗣乞"，嗣同司，古亦作事。冀当读为辅翼之翼。与上"贝十朋，臣十家，鬲百人"为对句。

别有《禽彝》① (《周金文存》三，一〇八)，其铭云：

"王伐禁(楚)侯。周公某(诲)禽祝，禽又(有)敃(臧)

① 即《禽𣪘》，见《两周金文辞大系图录考释》。

祝。王锡金百寽。禽用作宝彝。”

禁字从林去声，与楚之从林疋声同，乃楚字之别构。前人有释为无，读为许者，非是。

某乃谋省。谋诲古字通，此读为诲。

䜴当即臧否之臧，古文臧或从戈作，周金有《伯䜴父鼎》（《周金文存》二，六二)。从戈与从攴之意甚近，古文旁从戈攴每互易(王国维说，见《观堂别集·梁伯戈跋》)，可为此字之旁证。

此器以周公与禽并举，则周公为周公旦，禽为伯禽，毫无可疑。伯禽当时又曾为大祝之官，别有《大祝禽鼎》可互证。此言“王伐楚侯”，《令簋》言“王伐楚伯”，当系一时之器。

准上所述，可知《令簋》、《令彝》、《睘卣》、《己酉方彝》、《禽彝》、《大祝禽鼎》诸器，均为周初之器。其中如《令簋》、《令彝》之制作时代且必在成王之世。《史记·周本纪》云：

> “成王既迁殷遗民，周公以王命告作《多士》，《无佚》；召公为保，周公为师，东伐淮夷，残奄（案《尚书大传》作‘践奄’)迁其君薄姑。成王自奄归，在宗周，作《多方》；既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作《周官》。……成王既伐东夷，息慎来贺。……”

视此则周初周公及伯禽等征伐淮夷、徐戎时，成王亦曾亲自出马，淮夷即楚人，即蛮荆，徐戎即舒人，即郐方。淮、徐、荆、舒每连言，必系同族，且为殷之同盟，《禽彝》言“王伐楚侯”，《令簋》言“王伐楚伯在炎”当即成王“东伐淮夷残奄”之事，“炎”当即是奄，炎音在谈部(am)，奄音在侵部(im)，侵谈

二部古音极近，且同属收唇之音。《诗·陈风·泽陂》萏俨与枕为韵，他如衔含通用，巖嵒通用，均二部音混用之证。

由诸器之综合研究，既知《令簋》之作当在周初，而《令簋》文所记当时事实，与旧史料复如是相合，则其作于成王之世，可成铁案。

知《令簋》必作于成王之世，则知同出之《令彝》亦必同时，而《令彝》之"明保"决为鲁公伯禽无疑。此尚有他证，当于下节论之。

知"王伐楚伯"之王即成王，则所谓"王姜"当即成王之后。《睘卣》云："隹十又九年王在厈"。此十又九年当有二解，一为成王十九年，一则为成王六年：盖周室自文王受命称元祀，八祀武王即位未改元，十一祀克商，十三祀武王卒，十四祀成王即位亦未改元，直至成王七年始改为元祀（详见《观堂别集》中《周开国年表》），故十九年亦得为成王六年。余谓当以六年说为正，因"王在厈"之厈（同岸，an）当即"王在炎"之炎，亦即"残奄"之奄。厈音虽在元部，然与侵谈部每相通转。如冉在谈部，那在元部（一读元部之阴声歌部），而那从冉声。又如敢在谈部，而勇敢或谓之勇果；坎在侵部，而盈坎或谓之盈科；果科皆歌部字，元部之阴声（即罗马字母之 a 音）。故厈、炎、奄，当同是一地之异译。盖奄人自称为奄者，而周人或称之为炎，或称之为厈。且十九年王在厈，与史实亦相符。今将周初伐淮夷践奄前后数年事揭录如下：

十六祀（既克商五年，成王三年）

《尚书大传》："周公摄政，一年救乱。"

十七祀(既克商六年,成王四年)

《尚书·金縢》:“周公居东二年,则罪人斯得。”

《尚书大传》:“二年克殷。”

十八祀(既克商七年,成王五年)

《诗·豳风·我徂东山》:“自我不见,于今三年。”

《孟子·滕文公下》:“伐奄,三年讨其君。”

《尚书大传》:“三年践奄。”

十九祀(既克商八年,成王六年)

《尚书大传》:“四年建侯卫。”

(摘录自《周开国年表》)

此十九年在厈与“三年践奄”事约略相当,旧史料中均约举成数而言,并无详细之月日。《睘卣》亦仅纪年,与此表虽似相差一年,然并不能作为坚决之反证,则《睘卣》“王姜命作册睘安夷伯”,当即“迁其君薄姑”事。夷伯即楚伯,以楚本蛮夷,亦即淮夷,故称为夷伯。

别有《趞尊》(《周金文存》五,四)及《趞卣》(同上五,九〇)亦有“王在厈”之文,其铭云:

“隹十又三月辛卯,王在厈,锡趞采,曰×锡贝五朋。趞对王休,用作姞宝彝。”

此与《睘卣》亦当系同时之器。年终置闰称“十三月”,与卜辞同。“锡贝五朋”为数甚少,足见其时代之近古。此等虽非究极之证明,然亦足为辅助“王在厈”一语之旁证。(此等器物惜余仅见铭文,如能就原物以研究,则由花纹形式上必能得到更坚确之证明。又出土处大有关系,惜亦无可稽考。)

《己酉方彝》之称“王十祀”，则当即武王三年之器。其时殷尚未灭，故铭文全仿殷人（薛氏《款识》列为商器，谓文类《兄癸卣》）。此亦一有意义之剔发。盖周未得天下以前之器物迄今未见，今得此可云创获矣。

又楚曾称王称公称子，余曩已言之，今《禽彝》复称为楚侯，《令簋》复称为楚伯，是则王公侯伯子乃古国君之通称，此其最完整之一例证。

以上论《令彝》之时代及其史料上之重要性已毕，其中尚有少数奇字奇句，就余所推测者附释之于下。

铭中两见扆字。字书所无。余以为当即扬字之别构。此由本铭自身可证。上言“令敢扬皇王宣，下言“令敢扆皇王宣”，辞意句法全同，则扆自是扬字。《县妃簋》“扬伯迟父休”作[illegible]，象人拜扬之形，《靳尊》“扬靳仲休”复作[illegible]。从宀作者与此从厂同意；长本在阳部，亦象长发之人拜扬之形，是则从长乃形声而兼会意也。一器之中同字异构往往有之，如《令彝》“卿事寮”之事与“三事令”之事，其结构均微有不同。

“令用弇扆于皇王”——弇字与《说文》慎之古文昚字所从同。疑此乃敬之别构，从昚省井声。

“用飨王逆造”——逆造即迎送。《邢侯尊》（《西清古鉴》八，三三）有“用鬲侯逆造”（原录逆字略有讹误）与此同例，又有《邢侯方彝》（同上一三，一〇）曰“用鬲井侯出入”，出入即逆造。（案此邢侯二器与《周金文存》卷五之《麦盉》乃一人之器，

当改称为《麦尊》，《麦彝》。《麦尊》文甚奇古，惜摹刻似有脱误。原器存佚未明。）

〔追　记〕

案《趞尊》与《趞卣》确系成王东伐淮夷践奄时器，今于《寓鼎》（《积古斋》六，二三）复得一证。《寓鼎铭》云：

“王令趞蔵（捷）东反夷，寓肇从趞征，攻鼎（跃）无商（敌），相孖（于）人身，孚（俘）戈，用作宝尊彝，子子孙孙其逑（永）宝。”

蔵字钱玷释载，云：“载国名，《春秋公羊传》作载，《左传》作戴，《说文解字》作𢧵，此用《解字》之体而上略异。”案此字在此乃动词，非国名。且字形与𢧵字亦自有别。余谓此乃捷字。新出三字石经，“郑伯捷”之古文作𢧢，从木与此从草同意，鼎字前人释戰，案乃龠字，此假为躍，说详《甲骨文字研究·释和言篇》。商、敌，孖、于，孚、俘，逑、永，均古今字。

趞字阮元释纍，谓即獵字。案此字铭中凡二见（阮于第二字释遣），确系人名，字形虽略漶漫（以第二字为尤甚），然以《趞尊》、《趞卣》之趞字校之，如出一笵，故此断为趞字无疑。“捷东反夷”即挞伐淮夷，趞器言“王在厈（奄）”，此器言“捷东反夷”，合之则正符合于“东伐淮夷践奄”之史实。盖趞为当时从王征伐之将，而寓则又其部属。于字作孖，亦足证明此器之古。

一九三〇年四月二十三日补志。

五　明保之又一证

《令彝》之"周公子明保"，余以为乃周公之子名明保。近新出一卣，复得一证。其铭云：

"隹明保殷成周年，公锡作册翻鬯贝。翻扬公休，用作父乙宝尊彝。□"

翻乃人名。末尾所空一字系图形文字，铭末缀以图形文字，而作册翻之父复名乙，此均殷人遗习，器必作于周初。

最可注意者为首句"隹明保殷成周年"。此乃彝铭中以事记年之一例。

凡彝铭中以事纪年者，有下列数器：

《厚趠鼎》："隹王来各(格)于成周年。"

《南宫中鼎》①："隹王令南宫伐反虎方之年。"

《邢侯尊》②："隹天子休于麦辟侯之年。"

《善夫克鼎》③："王命善夫克舍命于成周，遹征八自之年。"

《旼尊》："旼从师雝父戍于苦自之年。"

《国差𦉜》："国差立事岁。"

《陈猷釜》④："陈猷立事岁。"

《子和子釜》："××立事岁。"

① 即《中齋》，见《两周金文辞大系图录考释》。

② 即《麦尊》，见《两周金文辞大系图录考释》。

③ 即《小克鼎》，见《两周金文辞大系图录考释》。

④ 即《陈纯釜》，见《两周金文辞大系图录考释》。

前三例均于“惟”与“年”或“之年”中孕以子句。中二例子句较长而省去惟字(案其前尚有隹某月某日之文,故隹字实同未省)。后三例则省惟而用岁。然所同者均孕有完整之子句。准此则“隹明保殷成周年”之“明保殷成周”必亦一完全之子句无疑。更详言之,则“明保殷成周”与“王来格于成周”同例。明保与王相等,为子句中之主格。殷与来格相等,为子句之动词。是则明保之为人名,断然无疑。

其次,有《传卣》者,文云“隹五月既望,甲子,王在□京,令师田父殷成周〔年〕”(《周金文存》五,八〇)。“师田父殷成周”与此“明保殷成周”完全同例,师田父乃人名,故明保亦非人名不可。

然则所谓“殷成周”者,其义云何耶?

余谓“殷成周”当即殷见于成周。此言“明保殷成周”与《令彝》之“出同卿事寮”当系同时之事。《周礼·春官·大宗伯》“殷见曰同”,郑注“殷犹众也,十二岁王不巡守,则六服尽朝”云云,今以此二器按之,则所谓殷见之礼,乃聚集内外百官而大会之。可知郑注实是臆说。

明保能殷见于成周,则明保为诸侯无疑。《令彝》上言明保,下言明公,知明保即是明公。《明公尊》上言明公,下言鲁侯,知明公即是鲁侯。周公之子而为鲁侯者,则非伯禽而何耶?(案保字与禽字之关系,余曩读保为俘,乃据《说文》,在古器物中俘保二字判然有别,前说当更正。余意保本有孵抱之意,善孵者莫若禽,故字伯禽耶?然此乃枝叶之证据,无须拘泥。)

有此数器之综合研究，可得几项结论以补苴或修正周初之佚史：

（一）成王曾有伐楚之役，楚即淮夷，为殷之同盟国，《商颂·殷武》可证。

（二）鲁公伯禽名保亦号明公。在前曾为大祝。

（三）鲁公殖民于鲁，亦兼任王朝卿士。犹康叔为周司寇，冉季为周司空。

（四）《尚书·洛诰》确有诰命伯禽之文窜入其中。其“王如弗敢及天基命定命，予乃胤保大相东土”句，亦当解为继明保之后大相于东土。盖周公先遣伯禽东出，而已则随后东征。

（五）知《令彝》《令簋》断然为周初器，同时于当时之社会情状亦得有所发明。

《令彝》：“锡亢师鬯金小牛……锡令鬯金小牛。”

《禽彝》：“王锡金百寽。”

如二项证明当时已有金属货币之使用。

《令簋》：“赏令贝十朋。”（此恐仍是颈饰，惟不知一朋之单位究系若干。）

《䣄彝》：“公锡作册䣄鬯贝。”

《睘卣》：“夷伯宾睘贝布。”（贝布即贝币。）

于金属货币之外，贝布亦尚通行。

《令簋》：“臣十家，鬲百人。”

周初确已入于奴隶制度。

六　古金中有称男之二例

余曩云"古金中无男爵之称谓"，今案此说不确。《令彝》有"侯田男"，前已论及；今复得称男二例，译录如下。

第一例　《遣小子簋》(《积古斋》六，八)

"遣小子䢅(衛)以其友(有)作𩛥男王姬䵼彝。"

𩛥字字书所无(或以为即许书之䊒字)，然于卜辞习见，乃地名，在此则当是国名。

第二例　《䙴侯簠》(《周金文存》三，一三三——五)

"䙴侯作叔姬寺男䑓(媵)簠，子子孙孙永保用享。"

侯上一字不识。"寺男"在此颇可疑，依金文媵器通例当为叔姬之名。但如"寺男"为叔姬所嫁之夫，则寺当为国名。周金有《寺季故公簋》(《周金文存》三，八四)。寺又作邿，有《邿遣簋》(同上三，五九)，有《邿造鼎》(同上二，五九)。又有《邿伯鼎》二器：

(一)"邿伯祀作善(膳)鼎，其万年眉寿无疆，子子孙孙永宝用亯。"(《周金文存》二，四二)

(二)"邿伯肈作孟妊善鼐，其万年眉寿，子子孙孙永宝用。"(《宝蕴楼》二五)

是则邿可称伯。如"寺男"为寺君之称，则邿之称伯者亦可称男，男要亦不过古代国王之一种称谓，无所谓等差。

七　古代用牲之最高纪录

卜辞用牲一时有用至三百四百者，余曩以为乃破天荒之滥用，今案《逸周书·世俘解》中，用牲之多更有超过于此者：

“用牛于天于稷五百有四。”

“用小牲羊豕于百神水土社二千七百有一。”

此第二项当是随时随地祀于水土百神所用牲数之累计。然得此二项足以佐证余于卜辞研究中所得之结论，即殷末周初确是牧畜最蕃盛之时代。

《逸周书》中可信为周初文字者仅有三二篇，《世俘解》即其一，最为可信。《克殷解》及《商誓解》次之，其它则均系伪托，惟非伪托于一人或一时。

《世俘解》之可信，除文字体例当属于周初以外，其中所纪社会情形与习尚多与卜辞及古金中所载者相合。今略举数事如下：

（一）国族之多与卜辞合：

“武王遂征四方，凡憝国九十有九国，……凡服国六百五十有二。”

（二）国族称方与卜辞合：

“太公望命御方来。”

“吕他命伐越戏方。”

“百韦命伐宣方……百韦至告，以禽宣方。”

（三）猎兽之多与卜辞合：

“武王狩，禽虎二十有二，貓二，糜（?）五千二百三十五，犀十有二，牦七百二十有一，熊百五十有一，罴百一十有八，豕三百五十有二，貉十有八，麈十有六，麝五十，麋三十，鹿三千五百有八。”

此文中糜麋二字必有一为麇字之讹，麇亦鹿类，以获鹿为最多。麈即牡鹿，非麈士之麈，卜辞有此字。

文法先兽后数，与卜辞同：卜辞书获之例亦先兽后数。如云：

“丁卯（缺）兽正（缺）𢀛，获鹿百六十二，×百十四，豕十，兔一。”（《后》下一页四片，此例罗振玉误释为“×二百六十，二百十三豕”，余已正之，见前，然亦有误，此据容希白说。今附正于此。）

（四）用牲之多与卜辞合：

例已见上。

（五）用人为牲与卜辞合：

“癸酉荐殷俘王士百人。”

“武王乃夹（?）于南门，用俘，皆施佩衣，衣先馘入。”

准上可知《世俘解》必非后人所伪托。同时除上举者以外之材料，大率亦可征信。如云：

“馘磿（即金文鬲字之音读，宋版误为魔）亿有十万七千七百七十有九。俘人三亿万有二百三十。”

此数之多即表示整族出征，整族为囚之意。与《诗》之“殷商之旅，其会如林”（《大雅·大明》），《史记》之“帝纣发七十万人距武王”（《周本纪》）相参证，大率可信。惟此亿之单位，不知其确

数。如以十万为亿，则于"亿有十万"为不辞，下文又云"凡武王俘商旧玉亿有百万"。如以万万为亿，则人口未免过多。千万为亿则古无是说。此等数目当必有伪衍之字。余意"亿有十万"当为"亿有七万"，古文七字正如后人之十。"亿有百万"当是"亿有四万"，晚周人书四有作[illegible]者（《郘钟》），与百形近。（《令簋》中有百字，请参照。）以十万为亿，方能合于古人数字观念之发展过程。据余就卜辞及金文之研究，凡十之倍数大抵合书，百千之倍数亦然，因亦十之倍数。（说详《甲骨文字研究·释五十篇》。）此等合书字，今存廿与卅而已。余疑古人诸合书数目，或如廿卅之专为一字，有一单音。故以十万为亿最近情理。

"俘商旧玉亿有四万。"

此数之多所表示者有三事：（一）商末确已用石贝，（二）贝已成为货币，（三）贝玉尚为国族所公有，故集中于王室。

〔附〕《世俘解》首句，"维四月乙未日"，庄葆琛本删日字，孙诒让云："乙未日古经史无此文法，《史略》作'有乙未'（高续《古史略》），依高疑当作六日乙未。"余案日乃旦字之误，下文"时甲子夕"，《牧誓》"时甲子昧爽"，又《师毛父簋》"隹六月既生霸戊戌旦"（《博古图》一七，一八），即其例。《史略》"有"字，当沿上月字而误衍。

八　殷虚中无铁的发现

顷得读《安阳发掘报告》第一期（一九二九年十二月出

版),其中重要文献有下列五种:

(一)《中华民国十七年十月试掘安阳小屯报告书》(董作宾)

(二)《小屯地面下情形分析初步》(李济)

(三)《殷商陶器初论》(李济)

(四)《商代龟卜之推测》(董作宾)

(五)《新获卜辞写本及后记》(董作宾)

第五项前已得见其单行本。因于地层之研究未叙及,故余曾颇致不满,今得读本期报告,特在读过第一第二两项之后,始知董、李二君实煞费苦心。

董、李前二次之发掘(第一次在一九二八年十月,第二次在一九二九年四月,李君所参加者为第二次),大抵尚在试掘程度。李君的地层分析亦以"初步"自名。在目前自难得若何明确之判断。(第三次发掘报告,尚未见。)惟有一事已明了者,则真实的殷虚中目前尚无铁的发现。

李君约分小屯之地层为三:(一)现代的堆积,(二)隋、唐的虚墓,(三)殷商文化层。所得铁器系出于隋、唐虚墓。

董君亦云:"殷商为铜器时代,其时是否有铁之发明,实为一重大问题。今所得与甲骨同出之器物,铜器间有之,铁器犹绝无所见。"(《商代龟卜之推测》)

九　夏禹的问题

顾颉刚所编著《古史辨》第一册,最近始由朋友寄来,我因

为事忙，尚没有过细地翻阅；但就我东鳞西爪的检点，我发现了好些自以为新颖的见解，却早已在此书中由别人道破了。例如：

钱玄同说："我以为原始的《易》卦，是生殖器崇拜时代的东西；'乾''坤'二卦即是两性底生殖器底记号。……许多卦辞爻辞，这正和现在底'签诗'一般。"（原书第七七页）

丁文江说："《禹贡》系晚出的书，是没有疑问的。据我的朋友章演群考证（《石雅》末篇），铁是周末（最早是周的中叶）才发见的（他的证据很多），而《禹贡》已经讲梁州贡铁。钢的发明比铁还迟，而《禹贡》梁州贡璆铁银镂；许慎训镂为钢。若许氏说的不错，则《禹贡》为战国之书无疑。"（原书第二〇八页）

这些见解与鄙见不期而同，但都是先我而发的。（铁的出现时期尚是问题，最后解决只能仰望于地下发掘。）

便是胡适对于古史也有些比较新颖的见解，如他以商民族为石器时代，当向甲骨文字里去寻史料；以周、秦、楚为铜器时代，当求之于金文与诗。但他在术语的使用上有很大的错误。发见仰韶辛店等时期的安特生（J. G. Anderson）疑商代是石器时代的晚期，是说的新石器时代的晚期；在这时候已经有铜器的使用。（安特生在甘肃的收获中也曾发现了一个小铜扣。）考古学上一般是称为金石并用时代，胡适漫然地引为石器时代，并于"石器时代的晚期"之下注以"新石器时代"，这是大谬。盖新石器时代为期至长（单言石器时代更无庸说），早的如象埃及开幕于公元前一万二千年，中间的绵延有六千年。其他欧美各国，大抵均开幕较迟，而绵延却约略相

等。中国的地质学上的时代，在目前科学的发掘方在萌芽之时，自然谁也说不出它的定限，然而殷代是新石器时代的末期，即金石并用时代，却是可以断言的。以周、秦为“铜器时代”亦是错误。在考古学上铜器时代和青铜器时代判然有别。铜器时代是新石器时代的末期，便是金石并用时代的另一种说法。青铜器时代则是更高级的文化，周、秦确已是青铜器时代，照现在所有的古器物学上的知识说来，连殷代末年都应该包括在里面。胡适泛泛地以石器时代概括商代，以铜器时代概括周、秦，在表面上看来虽仅是一二字之差，正是前人所谓“差之毫厘而谬以千里”！

胡适又说：“以山西为中心之夏民族，我们此时所有的史料实在不够用，只好置之于神话与传说之间，以俟将来史料的发现。”(以上见原书第九八页)

这个态度比较矜慎，虽然夏民族是否以山西为中心，还是问题。

胡适的见解，比起一般旧人来，是有些皮毛上的科学观念。我前说他在《中国哲学史大纲》中“对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际”，就《古史辨》看来，他于古代的边际却算是摸着了一点。

顾颉刚的“层累地造成的古史”，的确是个卓识。从前因为嗜好不同，并多少夹有感情作用，凡在《努力报》上所发表的文章，差不多都不曾读过。他所提出的夏禹的问题，在前曾哄传一时，我当时耳食之余，还曾加以讥笑。到现在自己研究了一番过来，觉得他的识见是有先见之明。在现在新的史料尚

未充足之前，他的论辨自然并未能成为定论，不过在旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了。我现在想对这夏禹问题，提出我的见解。

照我的考察是：(一)殷、周之前中国当得有先住民族存在，(二)此先住民族当得是夏民族，(三)禹当得是夏民族传说中的神人，(四)此夏民族与古匈奴族当有密切的关系。

在目前准实物的材料，第一项当推《齐侯镈》及《钟》。钟铭两称"桓武灵公"，一曰"有共于桓武灵公之所"，再曰"桓武灵公锡厥吉金"，此以《陈侯因资敦》称其父桓公午为"孝武桓公"例之，知《齐侯镈》、《钟》必系作于齐灵公末年。齐灵公二十八年卒，当鲁襄公十九年，公元前六五二年，为时在春秋中叶以后。其中系于夏商之史料云：

> "虩虩成唐，有严在帝所。敷受天命。刻伐頣司，败厥灵师，伊小臣惟辅，咸有九州，处禹之堵。"

成唐即成汤，伊小臣即伊尹，禹即夏禹，孙诒让及王国维均已言之，然留有问题者为"刻伐頣司"句。

"刻"字宋刻摹作剶，左旁甚诡谲，余意当为前字之伪(前即古翦字)。前古作𠝣，与此形近。《鲁颂·閟宫》"实始翦商"；又《召南·甘棠》"勿翦勿伐"。

"頣"字自宋以来释履，以履之古文作𩓨，孙诒让以为即夏桀名履癸。然𩓨字之主要成分为舟字，舟即履之意，象人以足蹑履也。(页于古文即人形。)頣则省舟而成赤足，何能更为履字耶？字如省足省页尚可说，而省舟则断无可说。余谓此乃夏字。许书夏字篆文作𡕘，古文作𠍍，新出《三体石

经》夏之古文作𡕾。足上所从均即页之讹变，从页省臼，与此作頣者正同。

“司”字于镈铭作“同”，案当以司为是。铭文以所、司、辅、堵为韵，司在之部，古与鱼部字常相借韵，此正其一例。司通祀，卜辞两见“王廿司”(《前》二，一四；四，二八)，即“王廿祀”也。

故“刻伐頣司”当为“翦伐夏祀”，犹《书·多方》云：“刑殄有夏。”(刻不改字亦可通，惟字形可疑。)

“翦伐夏祀”与“处禹之都”相条贯，则历来以禹为夏民族祖先之说，于金文上已得一证。

其次为《秦公簋》。

“秦公曰：‘丕显朕皇祖，受天命鼏宅禹�。十又二公在帝之坏，严恭寅天命，保业厥秦。虩使蛮夏。’”

“禹賫”即《大雅》之“维禹之绩”，《商颂》之“设都于禹之迹”。王国维已言之。

“蛮夏”即华夷，是则春秋中年中国确亦称夏。上言“禹迹”，下言“夏”，则夏与禹确有关系。

由上可知在春秋时代一般人之信念中，确承认商之前有夏，而禹为夏之先祖。是夏民族当为中原之先住民族。然自遭殷人驱逐以后，这个民族往那儿去了？

有一部分(或其全部)朝北方迁徙了，是理所应有。在这儿旧史料上有一些证据。

(一)《山海经》

“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”(《海内经》)

“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白

犬，白犬有牝牡，是为犬戎。”(《大荒北经》)

此言犬戎与夏民族同祖。案黄帝即是皇帝，上帝。后人以为轩辕，轩辕又为星名，即西方之狮子座，其最大一星亦称“王星”，与黄帝号有熊，鲧化黄熊，禹化黄熊等传说，均有关系。此别有说。(见《甲骨文字研究·释支干篇》)

(二)《左氏》定四年《传》

“分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩姑洗、怀姓九宗、职官五正；命以《唐诰》而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索。”

此以夏政与戎索对文，并于夏虚施行戎法，可知戎夏确有攸关。

(三)《史记·匈奴列传》

“匈奴其先祖夏后氏之苗裔也。”

所谓昆夷、犬戎、鬼方（即怀姓戎）、荤粥、熏鬻、猃狁、休浑、匈奴，均一音之转，前人已言之。由上三证则夏民族被殷人驱逐后，多逃往北方，殆是事实。(有一部分系逃往南方。《史记·越王勾践世家》：“越王勾践其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽以奉守禹之祀，文身断发，披草莱而邑焉。”)

此外尚有一例，余以为大有可考索之价值者，即《商颂·长发》“洪水芒芒，禹敷下土方”二韵。

“禹敷下土方”句甚奇特，“禹敷下土”可以为句，亦可以为韵，因土与芒乃鱼阳对转。“禹敷下方”，可以为句，自亦可以为韵。然二者均不取，而独用五字为句曰“禹敷下土方”，此当非单为音节之故。余意“土方”当即卜辞中所常见之敌国名

"土方"。

"土方"之地望由《书契菁华》下列数事可以考见。

"五日丁酉允有来嬉自西，沚戛告曰：'土方征于我东鄙，戭二邑。舌方亦牧我西鄙田。'"

沚乃国名，卜辞习见，沚戛当即沚国之长名戛者，此人于卜辞亦屡见不鲜。由此例可知沚国在殷之西，而土方在其东，舌方在其西。

"九日辛卯允有来嬉自北蚁，敏妄告曰：'土方牧我田十人。'"

蚁亦国名。敏妄当即蚁国人。此国在殷之北，则土方亦必在殷之北。合上例而言，则土方当在殷之西北或正北。

"四日庚申亦有来嬉自北，子×告曰：'昔甲辰方征于蚁，俘人十又五人。五日戊申方亦征，俘人十又六人，六月在×。'"

子×当亦蚁国之人，此所告方，由上例证之即土方。方征蚁凡二次，甲辰一次，戊申一次。观其首言"四日庚申亦有来嬉"，可知四日前之丁巳必曾有来嬉。丁巳来嬉所告者为甲辰之寇；庚申来嬉所告者为戊申之寇。甲辰至丁巳十四日，戊申至庚申十三日，前后两次所费之时日恰相若，可知蚁国离殷都（即今之安阳）有十三四日之路程。每日途行平均以八十里计，亦已千里而遥。则土方之疆域盖在今山西北部，或包头附近也。是则土方当即猃狁之一大族。

猃狁于《诗》称朔方，金文《不娶簋》又称驭方。朔、驭、土，古音均在鱼部，则所谓土方当即朔方、驭方。

知此，则所谓土方即是夏民族，夏字古音亦在鱼部，夏、土、朔、驭一也。

是则“禹敷下土方”当为禹受上帝之命下降于土方之国（即后之华夏、禹迹、禹甸、禹域），以敷治洪水。《商颂》虽是春秋宋襄公时正考父所作，然宋人犹保存卜辞中所常见之国名，此毫不足怪。

又《逸周书·世俘解》：“太公望命御方来，丁卯望至，告以馘俘。”此御方亦当即《不嬰簋》之“驭方”。盖夏后氏之后玁狁与殷为世仇，故周人伐殷时即请其援助。此亦一于旧纸堆中久被淹没之新史料也。

要之禹与夏就文献中所见者确有关系，此必为夏民族之传说人物，可无疑。又夏民族与匈奴族有近亲之关系，当为中原之先住民族。此事于将来大规模的地下发掘时可望得到实物上的证据。

一九三〇年二月七日补志。

十 “旧玉亿有百万”

《逸周书·世俘解》“凡武王俘商旧玉亿有百万”，余曩以意改为“亿有四万”。今案王念孙《读书杂志》有此一条（卷一之二，第六页），据云：“此文本作‘凡武王俘商得旧宝玉万四千，佩玉亿有八万。’……钞本《北堂书钞·衣冠部》二引此，正作‘武王俘商得旧宝玉万四千，佩玉亿有八万’（原注：陈禹谟本删去）。《艺文类聚·宝部》上，《太平御览·珍宝部》三，并

同(原注:今本«类聚»'佩'下脱'玉亿'二字)。«初学记·器物部»佩下亦引'武王俘商得佩玉亿有八万'。”王校，视余更远有根据,当改从。“亿有八万”亦正十万为亿之证。

一九三〇年五月十七日补记。

后　记

《中国古代社会研究》出版于一九三〇年，到现在已经整整十七年了。这在我自己是一部划时期的作品，在中国的史学界似乎发生过相当大的影响。我用的方法是正确的，但在材料的鉴别上每每沿用旧说，没有把时代性划分清楚，因而便夹杂了许多错误而且混沌。隔了十几年，我自己的研究更深入了一些，见解也更纯熟了一些，好些错误已由我自己纠正。那些纠正散见于《卜辞通纂》、《两周金文辞大系》、《青铜时代》、《十批判书》等书里面，尤其是《十批判书》中的《古代研究的自我批判》那一篇。

大体上西周是奴隶社会的见解，我始终是维持着的。这个见解在我自己是认为极关重要的揭发。本来，社会的发展阶段并不是斩钉截铁地可以划分的，各个阶段之间有相当长期间的游移，依资料的多寡可以上属或下属。例如殷代则原始社会的孑遗比较多，春秋、战国时代则奴隶制已在崩溃，两者要认为前后两阶段的推移期似乎都是可以的。然而西周是典型的奴隶社会则可毫无问题。

这本书只是我研究过程中的初期阶段，在我自己看来，是应该从新写过的。我也起过这样的雄心，想写一部完整的《中

国古代史»,把社会分析、思想批判等,通统包括在里面。但这项工作我没有着手，我恐怕永远也不会着手。我自己的兴趣是在追求,只想把没有知道的东西弄得使自己知道。知道了,一旦写出过,我便不想再写了。这是我的一个毛病,也许就是浪漫的性格。象编教科书那样的古典风味，我自己很缺乏。

本书在思想分析的部分似有它的独到处，在十七年后的我自己也写不出来了。现在读起来，有些地方都还感觉着相当犀利。大约主要就由于这一部分还牵系着朋友们的忆念吧，有不少朋友希望这书重新改版问世。我现在也就勉副着朋友们的希望把它整理了一遍。内容除少数字句略有修正或删削之外,没有什么大的更动。事实上要更动起来也感困难,譬如一座十七年前修建的房子，你要使它完全适合于十七年后的意愿,那是只好整个推翻后从新建筑的。

全部经过我自己校对了一遍，大约错字总会比较少得一点。有些地方我也加了一些后案，作为错误的修正或缺陷的补充。但这自然是不够的。我愿意再向读者自行推荐«十批判书»的«古代研究的自我批判»一篇。那儿的见解在我认为是比较正确的。

一九四七年四月十日

青 铜 时 代

序

我把十年来关于秦前社会和学术思想的研究文字收集成为两个集子：一个是这儿呈献出的《青铜时代》，另一个是她的姊妹篇《十批判书》。本来是想分成内外篇集为一部的，为出版的关系，把它们分开了。

《十批判书》的内容，如名目所示，偏于批评。本集则偏于考证。两者相辅相成的地方很多，因此我很愿意自行推荐：读过本集的朋友请阅读后集。

本集所收文字，有的在写作年代上相隔了十年，见解便不免有些出入。在这样的场合自当以年代较晚者为准。不过出入处也很有限，并且无关宏旨，所以我也就没有加以改动，以显示十年来的自己的履迹。

附录三篇关于青铜器的文字，是从《两周金文辞大系》和《古代铭刻汇考》等书摘录下来的，借以表示我研究青铜器的方法和收获。那些书都是在日本印行的，国内流传者甚少，我便把它们摘录了下来。因为是文言，有点不伦不类，故把它们作为了附录。

关系彝器形象的研究，没有插图是不容易明瞭的。这件事在目前不容易办到。回国以来在这抗日战争的七八年中，

我也把这方面的研究完全抛荒了。即如《彝器形象学试探》一文本为《两周金文辞大系图录》中《图编》的序说，我自己手中无书，七八年来不曾和它见面了。这一次承李可染兄为我从艺专的图书馆中抄寄了来，阅之恍有隔世之感。但这种研究在目前抛弃了，我也并不感觉可惜，将来时局稳定，政治上了轨道之后，总会有人顺畅地继续下去的。

郭沫若　一九四五年二月十一日

先秦天道观之进展

一

生在二千五百年前的孔子，在古代研究上对于资料的缺乏，已经在发着浩叹。他说:“夏礼吾能言之，杞不足徵也，殷礼吾能言之，宋不足徵也，文献不足故也，足则吾能徵之矣。”(《论语·八佾》)夏、殷距孔子时未远，已无十足的文献可徵，但在孔子以后的礼家，对于夏礼殷礼却言之头头是道，甚至如唐、虞揖让，君臣赓歌，其表现在《典》、《谟》上的俨然就象昨天的事情一样。这是表明了七十子的后学，在求学的态度上远不如其先师之有客观的精神。在现今传存的《尚书》中，所谓《虞书》和《夏书》都是战国时的儒者假造的，已经成为了定论。就是《商书》，除掉殷末的几篇而外，也都大有问题——这个问题我在本节中要附带加以解决。照现在由地下发掘及古器物古文字学上所得来的知识而论，大抵殷商以前还是石器时代，究竟有没有文字还是问题，《周书》上的周初的几篇文章，如《多士》、如《多方》、如《立政》，都以夏、殷相提并论，夏以前的事情全没有说到。就是说到夏、殷上来在详略上也大有悬殊，夏代只是笼统地说一个大概，商代则进论到它的比较具体的事迹。尤其是《无逸》与《君奭》两篇，叙殷代的史事，颇为详细，而于

夏代则绝口不提。可见夏朝在周初时都是传说时代，而殷朝才是有史时代的。《多士》上周公的一句话也说得很明白，便是"惟殷先人有册有典"，典与册是用文字写出来的史录，只有殷的先人才有，足见得殷之前是没有的了。单是根据这项周初的纪录，我们要断定夏代还是传说时代，可说是不成问题的。断定夏代是传说时代，并不是说夏代没有。有是有的，不过不会有多么高的文化，有的只是一点口头传下来的史影。凡是传说，在时间的经过中是要受着多量的粉饰的，特别是夏代还有杞国那样的后裔存在，在后来文化进展了的时候要把自己的祖先粉饰起来，那是毫不足怪的。孔子所说的"文献不足"的话，大约也就是可信赖的资料不足。而周末秦汉的儒者和礼家也就是把那些不可信赖的资料当成了信史，所以说起古礼古事来比周公、孔子更详。然而要说他们全无根据，他们也是多少有点根据的，所以也能博得一部分人的相信。

但关于殷代，我们却是很幸运，我们得到了一大批恐怕连孔子也不曾见过的殷代太史太卜们所留下来的纪录。那便是自一八九八年以来由安阳小屯出土的在龟甲兽骨上契刻着的殷代卜辞。那项资料在初本是出于偶然的发现，是安阳的农民胡乱地挖出来的东西。有一部分很慎重的学者对于它取着怀疑的甚至否认的态度。但近几年来由于有计划的发掘，已经把地层的关系弄得相当明瞭，尤其是关于卜辞本身的研究已达到能够断代的地步，便是那一片骨版是殷王的那一代卜的都可以知道了。对于这项资料到了现在还要怀疑或否认，那和前几年的一般人把龟甲兽骨当成"龙骨"，拿来做药品的态

度，是同样的不足取。因为那是恰好该当着孔子所说的“过犹不及”。

卜辞是卜的纪录，殷人最为迷信，无论什么大小的事情都要卜，一卜总是要连问多次。卜的资料主要是使用龟的腹甲和牛的肩胛骨，所卜的日期和事件便纪录在兆的旁边。有时连卜的人和所在的地方都记载上去。有时更纪录着所卜的效应，便是在卜之后若干日期果然效验了的事情。那种效验有在一百七十九日①以后的，有那样长远的日期，可以说每一卜都是不会失掉时效的。据此可以想见殷人是怎样的迷信了。但是殷人之所以要卜，是嫌自己的力量微薄不能判定一件行事的吉凶，要仰求比自己更伟大的一种力量来做顾问。那个顾问是什么呢？龟甲兽骨只是用来传达那位顾问的意旨的工具，并不是直接乞灵于龟甲兽骨。因为殷人把龟甲兽骨用过之后便拿来毁弃，这在殷墟的地层中是表现得很明白的，殷人并没有直接以龟甲兽骨为灵。卜这项行为之成分是卜问者的人加卜问的工具龟甲兽骨加被卜问者的一位比帝王的力量更大的顾问。这位顾问如没有，则卜的行为便不能成立。这位顾问是谁呢？据《周书》的《大诰》上看来，我们知道是天。

> “于（粤）天降威，用文王遗我大宝龟，绍天明。……天休于文王兴我小邦周，文王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用。”

周代的文化都是由殷人传来的，据此我们知道殷人所卜问的对象也一定是天，便是在殷墟时代的殷民族中至上神的观念

① 《卜辞通纂》第七八八片。——作者注

是已经有了的。这在卜辞本身也有它的十足的证明。

一 “帝隹(唯)癸其雨。”(《卜辞通纂》三六四片,下略称《卜》。)

(天老爷在癸的一天要下雨。)

二 “今二月帝不令雨。”(《卜》三六五)

(在这二月里天老爷不会下雨。)

三 “帝令雨足年? 帝令雨弗其足年?”(《卜》三六三)

(天老爷要下雨来使年辰好吗? 天老爷要下雨使年辰不好吗?)

四 “帝其降堇(馑)?”(《卜》三七一)

(老天爷要降下饥馑吗?)

五“伐𢀛方,帝受(授)我又(佑)?”(《卜》三六九)

(要出兵征伐𢀛国,天老爷肯给我们以保佑吗?)

六 “勿伐𢀛,帝不我其受(授)又(佑)。”(《卜》三六六)

(不要出兵征伐𢀛国,天老爷不会给我们以保佑。)

七 “王封邑,帝若。”(《卜》三七三及三七四)

(国王要建都城,天老爷答应了。)

八 “我其已宊,乍(则)帝降若。

我勿已宊,乍(则)帝降不若。”(《卜》三六七)

(我要免宊的职,天老爷是答应的。我不免宊的职,天老爷是不会答应的。)

这几条是比较上文字完整而意义明白的纪录,大抵都是武丁时的卜辞。这儿的“帝”自然是至上神无疑。凡是《诗》、《书》、彝铭中所称的“帝”都是指的天帝或上帝,卜辞中也有一

例称"上帝"的①,惜乎上下的文字残缺，整个的辞句不明，但由字迹上看来是帝乙时代的东西。大抵殷代对于至上神的称号，到晚年来在"帝"上是加了一个"上"字的。上下本是相对的文字,有"上帝"一定已有"下帝",殷末的二王称"帝乙""帝辛"，卜辞有"文武帝"的称号，大约是帝乙对于其父文丁的追称,又有"帝甲"当是祖甲,可见帝的称号在殷代末年已由天帝兼摄到了人王上来了。

在这儿却有一个值得注意的现象，便是卜辞称至上神为帝,为上帝，但决不曾称之为天。天字本来是有的,如象大戊称为"天戊",大邑商称为"天邑商",都是把天当为了大字的同意语。天者颠也,在卜辞作[古文字],在周初的金文如《大丰簋》作[古文字],《大盂鼎》作[古文字]，都是画一个人形，特别显示着有巨大的头脑。那头脑便是颠,便是天。颠字是后起的。因为头脑在人体的最高处,故凡高处都称之为颠,树顶称颠,山顶称颠,日月星辰所运行着的最高的地方称天。天字被太空所独占了，又才有颠字出来，连山颠也都另外造出了一个巅字。天字在初本没有什么神秘的意思，连《说文》所说的"从一大"，都是臆说。卜辞既不称至上神为天,那么至上神称天的办法一定是后起的,至少当得在武丁以后。我们可以拿这来做一个标准，凡是殷代的旧有的典籍如果有对至上神称天的地方，都是不能信任的东西。那样的典籍在《诗经》中有《商颂》,在《尚书》中有《商书》。《商颂》本是春秋中叶宋人做的东西,在《史记·宋世家》

① 《卜辞通纂》第三六八片。原文二字合书，故知确是"上帝"。——作者注

中是有明文的，因为宋字本是商的音变，春秋时的宋人也自称商，如《左传》僖公二十二年宋子鱼言"天之弃商久矣"，便是例证。故尔宋人做的颂也可以称为《商颂》。至于《商书》在现今还有人在整个地坚信着是商代的古书，这是应该加以讨论的。我现在就检《今文尚书》所有的几篇以及散见于各种古籍的真《古文尚书》的佚文，凡有关于天的说话引列在下边。

《微子》："天毒降灾荒殷邦。"

（《史记·宋世家》作"天篤下菑，亡殷国"。）

《西伯戡黎》："天既讫我殷命。……天弃我。……天曷不威？……我生不有命在天？……责命于天。"

（《史记·殷本纪》及《宋世家》所引大抵相同，无末句。）

《高宗肜日》："惟天监下民，典厥义，降年有永有不永，非天夭民，中绝其命。民有不若德，不听罪。天既附命正厥德。……王司敬民，罔非天胤。"

（参照《殷本纪》订正。）

《盘庚上》："先王有服恪谨天命。……罔知天之断命。……天其永我命于兹新邑。"

《盘庚中》："予迓续乃命于天。"

《盘庚下》："肆上帝将复我高祖之德。"

《汤誓》："有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝不敢不正。……尔尚辅予一人致天之罚。"

《太甲》佚文："顾諟天之明命。"(《礼记·大学》)

《太甲》佚文："天作孽犹可违〔也〕，自作孽不可活

〔道〕。”(《孟子·公孙丑》及《礼记·缁衣》)

《伊训》佚文:“天诛造攻自牧宫。”(《孟子·万章》)

《仲虺之告》佚文:“我闻有夏人矫天命于下,帝式是曾(憎),用爽(丧)厥师。”(《墨子·非命下》〔《上》《中》文稍异〕)

《汤诰》佚文:“惟予小子履敢用玄牡告于上天后。”(《墨子·兼爱下》)

(《论语·尧曰篇》作“予小子履敢用玄牡,敢昭告于皇皇后帝”。)

以上十二项都有“天”或“上帝”的称呼,除掉《微子》和《西伯戡黎》的两篇是在卜辞的年代范围以外,其余的都是不能相信的。《高宗肜日》据《史记》是作于祖庚时代,在武丁之后,称帝为天庸或有之。但那种以民为本的观念,特别是“王司敬民,罔非天胤”(国王应该尊重老百姓,没有一人不是天的儿子)的说法,在古时是不能够有的。民在周人本是和奴隶相等的名词,卜辞中没有见到民字以及从民的字。《高宗肜日》一篇也是不可信的。

此外还有《洪范》的一篇,《左传》三引其文以为“商书”①,《说文》六引其文亦以为“商书”②。《汉书·儒林传》言“迁书载《尧典》、《禹贡》、《洪范》、《微子》、《金縢》诸篇多古文说”,《洪范》列在《微子》之前,可见班固也是认《洪范》为商书的。但《洪范》那篇文章其实是子思氏之儒所作的,其出世的时期在《墨子》之后和《吕氏春秋》之前。《墨子·兼爱下》引周诗曰:

① 文五年、成六年、襄三年。——作者注

② 垔、㘔、𢻱、圛、𡭊、無,诸字下。——作者注

"王道荡荡，不偏不党。王道平平，不党不偏。"这分明是《洪范》中语，而称为"周诗"，可见在墨子及其弟子们的时代，《洪范》还没有出世。《洪范》根本是一篇尊重神权的宗教论文，并托始于禹，在以继承禹道自任的宗教家墨子，不应不多事徵引，且偶一引用之反误其名。但到了《吕氏春秋》便不同了，《孟春纪》的《贵公篇》上说：

"《鸿范》曰无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。"

语次虽然和现传的《洪范》依然不同，但《洪范》的名称已经出现了。《韩非子·有度篇》也有所征引：

"先王之法曰：臣毋或作威，毋或作利，从王之指。毋或作恶，从王之路。"

这也分明是《洪范》中的话，但字句稍有不同，而引作"先王之法"。《有度篇》论到荆、魏等国之亡，事在韩非死后，可知本非韩非所作。作者殆秦、汉间人，已经把《洪范》当成为信史了。要之《洪范》是子思子之徒著的，本文在后面还别有证明。

由上所论足见殷时代是已经有至上神的观念的，起初称为"帝"，后来称为"上帝"，大约在殷周之际的时候又称为"天"：因为天的称谓在周初的《周书》中已经屡见，在周初彝铭如《大丰簋》和《大盂鼎》上也是屡见，那是因袭了殷末人无疑。由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰，这和以色列民族的神是完全一致的。但

这殷人的神同时又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先。在这儿有种种的传说可以证明。

第一是帝俊的传说。帝俊在《山海经》中一共有十六处。

"帝俊生中容。"

"帝俊生晏龙。"

"帝俊生帝鸿。"

"帝俊生黑齿。"

"有五彩之鸟相乡（向）弃沙，惟帝俊下友。帝下两坛，彩鸟是司。"

（以上见《大荒东经》）

"帝俊妻娥皇，生此三身之国。"

"帝俊生季釐。"

"羲和者帝俊之妻，生十日。"

（以上见《大荒南经》）

"帝俊生后稷。"

"帝俊妻常羲，生月十有二。"

（以上见《大荒西经》）

"帝俊竹林在焉，大可为舟。"

（《大荒北经》）

"帝俊生禺号。"

"帝俊赐羿彤弓素矰。"

"帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。"

"帝俊有子八人。"

"帝俊生三身。"

（以上见《海内经》）

这位帝俊是日月的父亲，不用说是天帝，而同时又是一些圣贤的父亲，又好象是人王。特别如象“妻娥皇”和帝舜的传说是一致的。因此《山海经》的注者晋时的郭璞便以为帝俊即帝舜，只有在“帝俊生后稷”的条下说是“俊宜为喾”。近时王国维更证明了帝俊均当是帝喾。(一)《史记·五帝本纪索隐》引皇甫谧说“帝喾名夋”，《初学记》九引《帝王世纪》言“帝喾生而神异，自言其名曰俊”。王氏云即夋。(二)《左传》文十八年言“高辛氏有才子八人，伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸”，王氏谓“帝俊有八子”，即此才子的八人，其中中容便是仲熊，季釐便是季狸。(三)《帝王世纪》说“帝喾次妃娵訾氏女曰常儀”，王氏谓常儀即常羲，羲和与娥皇均一音之转。(四)卜辞卜祭其先祖有名夒者，有时又称为高祖，如云“于夒高祖桒(祓)”(《殷契佚存》第六四五片)。夒字原文与夋字形极相近，而夒音与喾音亦复相近。盖帝喾本即是夒，因形讹而为夋若俊，更由音变而为喾若佶。王氏根据这些论证断定帝俊即是帝喾，亦即是卜辞上的“高祖夒”，而同时否认帝俊之为帝舜①。王氏的考证自然较郭璞更进一境，但在我看来，帝俊、帝舜、帝喾、高祖夒，实是一人。《山海经》中帝俊传说与帝舜传说相似之处可无庸论，此外如《国语》和《礼记》便各有一条足以证明舜即是喾。

“商人禘舜而祖契。”(《国语·鲁语》)

“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。”(《礼记·祭法》)

舜与喾分明是一人。还有《楚辞》的《天问篇》也有一个绝好的

① 王说见《观堂集林》卷九《殷卜辞中所见先公先王考》及《续考》。

证据。在那儿舜的传说是序在夏桀之后、殷的先公先王之前的。从前的人不明这个真相总以为是文字上的错误，或简编的错乱，其实断没有错得这样凑巧的。总之根据这些资料我们可以知道卜辞中的“帝”便是“高祖夒”，夒因音变而为喾为佶，又因形误而为夋为俊，夋俊又由音变而为舜，后世儒者根据古代传说伪造古史，遂误帝俊、帝舜、帝喾为三人，这是明白地可以断言的。

第二是二子传说。二子传说见《左传》昭元年，此外在《史记·郑世家》中也有纪录，两者相差甚微。今根据《左传》的文字录之如次：

> “昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沉，居于旷林，不相能也，日寻干戈以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘主辰，商人是因，故辰为商星。迁实沉于大夏主参，唐人是因，以服事夏商。”

《左传》本是有问题的书，但是二子传说既同见于《史记》，可知当是真的《左氏春秋》的原文，不会是刘歆的窜入。并且除《史记》而外还有准古物上的证据，便是卜辞有无数的干支表，所用的十二辰文字第一位的子作𢀈，是《说文》“籀文子”的省略，第六位的巳却作子。这个事实一被发现，解决了在金文上的一个问题。金文上常见“辛子”“癸子”“乙子”“丁子”等的日辰，为六十干支中所无，自宋以来便不得其解的，有了卜辞的出现才涣然冰释了。但是一个问题解决了，却另有一个问题发生了出来，便是十二辰中古有二子。这个新的问题根据作者的研究也算是解决了的，详细论证请看拙著《甲骨文字研究》的

《释支干篇》，在这儿只能道其大略：便是十二辰本来是黄道周天的十二宫，是由古代巴比伦传来的。子当于房心尾，即是商星，巳当于参宿，参商为高辛氏之二子，故十二辰中有二子。

又《左传》襄九年还有一段关于阏伯的说话，便是：

> “陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。”

这以阏伯为陶唐氏的火正，参照昭元年传文，可知陶唐氏即是后帝。高辛氏帝喾据上述帝俊传说知即帝舜，帝舜在儒家的经典上是受了陶唐氏的禅让而为人王的，但照传说上看来，这禅让的一幕史剧是应该演在天上的。这是极有趣的一个问题，但在这儿不想作更进一步的展开。

第三是玄鸟传说。

> “天命玄鸟，降而生商。”(《商颂·玄鸟》)
>
> “简狄在台喾何宜？玄鸟致贻女何嘉？”(《楚辞·天问》)
>
> “高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致诒。”(同上《九章·思美人》)

这传说是说殷人的祖先最初的王母简狄在春分的时候到河边上去沐浴，看见玄鸟遗卵，便取来吞了，因而怀孕，生下了契来。玄鸟是天遣下来的，故尔契依然是上帝的儿子。这个传说比较前两个传说要迟一点。因为前两个传说，殷人是在天上的，到了这传说来，天和人有了区别，其中是以玄鸟为媒介。玄鸟旧说以为燕子，但是我想和《山海经》的“惟帝俊下友”的“五彩之鸟”是同一的东西。在《离骚》中可以找到一个证据，便是“望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。……凤凰既受(授)诒

（贻）兮，恐高辛之先我。”这分明说的是简狄的故事，“凤凰受诒”便是“玄鸟致贻”，可见玄鸟就是凤凰。玄是神玄之意，不当解成黑色。“五彩之鸟”大约就是卜辞中的凤。晚期的卜辞有祭凤的纪录，称凤为“帝使”。

“于帝史（使）凤，二犬。”（《卜》三九八）

“甲戌贞其宁凤，三羊三犬三豕。”（《簠室殷契徵文》典礼一六）

大约是凤或“五彩之鸟”在传说的演进中化为了玄鸟或燕子的。但无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。

由以上三种传说，可以知道殷人的帝就是帝喾，是以至上神而兼宗祖神。

但还有可注意的是“帝”的称号的产生。

帝字在甲骨文字是作⿱，周代的金文大抵和这相类。这是花蒂的象形文，象有花萼、有子房、有残余的雌雄蕊，故尔可以断言帝字就是蒂字的初文。那么以至上神而兼宗祖神的尊贵者为什么用了花蒂的帝字来命名呢？要说果实从蒂出，由果实中又能绵延出无穷的生命，借此以表彰神之生生不息的属性也可以说得过去。但蒂有成果实的，有不成果实的，与其拿蒂来象征神，何不就假借果实或根元一类文字呢？这儿的确是一个问题。

外国的学者例如波尔，主张帝字是由巴比伦的⽶字而来。因为巴比伦的这个字，字形与帝字相似，有 din-gir，di-gir，dim-mer 等的发音，首音与帝音相近，而又和帝字一样兼

有天神和人王二义①。这个见解在帝的字源未被揭发以前，的确是一个很有见地的提示。但中国的帝字本是花蒂的初文并非外来，而巴比伦的米字是星形的转化，两者在字源上是全不相干的。不过波尔的见解也还不好便立被抛弃，就近年安得生对彩色陶器的推断以及卜辞中的十二辰的起源上看来，巴比伦和中国在古代的确是有过交通的痕迹，则帝的观念来自巴比伦是很有可能的。我现在对于波尔氏说要提出一番修正，便是巴比伦的米的观念在殷商时代输入了中国，殷人故意用了字形和字音相近的帝字来翻译了它，因而帝字便以花蒂一跃而兼有天神和人王的称号。

但是巴比伦的米字是天上的一切神祇的通称，而殷人的帝字在初却是至上神所专有的称号，在这儿我看是有殷人的一段发明潜藏着的。殷人的帝就是"高祖夒"，在上面是已经证明了的。但是夒字本来是动物的名称。《说文》说："夒贪兽也，一曰母猴，似人。"母猴一称猕猴，又一称沐猴，大约就是猩猩(orang utan)。殷人称这种动物为他们的"高祖"，可见得这种动物在初还会是殷人的图腾。殷人待与巴比伦文化相接触，得到了米的观念，他们用帝字来对译了之后，让它成"高祖夒"的专称，把自己的图腾动物移到天上去，成为了天上的至上神。故尔他们的至上神"帝"同时又是他们的宗祖。至上神的这样的产生我敢断定是殷人的独自的发明。

① C. J. Ball: Chinese and Sumerian, p. 26. ——作者注

二

《礼记》的《表记》上有几句话:

> "夏道尊命,事鬼敬神而远之。……殷人尊神,率民以事神。……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之。"

这所说的"夏道"是没有根据的，但所说的殷人和周人则颇近乎事实。殷人尊神的态度在上章中已经说得很详细，到了周人在关于天的思想上却有了一个很大的进步。

周人本是后起的民族，在古公即太王的时代都还在穴居野处,经过王季和文王的两代便突然兴盛了起来,仅仅五六十年间终至把殷朝灭了。在这民族的递禅上有一个很重要的关键,便是殷末的经营东南。文王的父亲,根据《古本竹书纪年》是被殷王文丁所杀了的,大约文丁是看见了周人的兴盛,所以对于他们加过了一番惩膺。但到了帝乙和帝辛的时代，这两位帝王都尽力在东南方面,把西北方面的敌人忽视了。《后汉书》的《东夷传》有下列的记述:

> "夷有九种,曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。……殷汤革命，伐而定之。至于仲丁，蓝夷作寇。自是或服或畔，三百余年。武乙衰敝，东夷浸盛,遂分迁淮岱,渐居中土。"

这所说的"分迁淮岱,渐居中土",在卜辞中是有实证的。卜辞中记载帝乙征伐夷方和盂方的纪录很多,夷方即是东夷,盂方即是于夷。征伐所经的地方有齐有雇(即"韦顾既伐"的顾),

都是在山东方面，有淮有灊都是在安徽北部的淮河流域。征伐的时期是在帝乙十年前后，又在二十年也有长期的南征。大约终帝乙之世，东夷都是或叛或服的，直到帝辛的时代才彻底把东南征服了。

“商纣为黎之蒐，东夷叛之。”(《左传》昭四年)

“纣克东夷而陨其身。”(同上昭十一年)

“纣之百克而卒无后。”(同上宣十二年)

殷纣之征略一定是大规模的，因为古本《泰誓》说：“纣有亿兆夷人亦有离德，余有乱臣十人同心同德”(《左传》昭二十四年所引)。这亿兆的夷人是他得来的俘虏，俘虏有亿兆之多，可见殷的士卒之损耗也必定是很大的。原有的兵力受了创伤，用归附的民众来填补，等他一和周武王接触时，便发生了有名的“前徒倒戈”的故事，那便是俘虏兵的掉头了。

就在这帝乙和帝辛的两代没有余暇顾到西北的时候，周人便乘着机会把自己的民族振兴了起来而获得了最终的胜利。

周人的祖先是没有什么文化的。在现今所有周代的青铜器传世的很多，但在武王以前的器皿一个也还没有出现，而自武王以后则勃然兴盛起来。这分明是表示着周人是因袭了殷人的文化。

关于天的思想周人也是因袭了殷人的。周初的彝铭《大丰簋》和《大盂鼎》，和《周书》中的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《君奭》、《多方》、《立政》等十一篇，以及《周颂》的前几章都是很明显的证据。

"王祀于天室降，天亡尤王[①]。衣(殷)祀于王不显考文王，事喜上帝。文王监在上。"(《大丰簋》)

"不显文王，受天有(佑)大命。在武王嗣文作邦，闢厥匿，匍(抚)有四方，畯正厥民。……故天翼[②]临子，法保先王(成王)，×有四方。"(《大盂鼎》)

这两项彝铭可以说是第一等的证据，因为在铭词中自己表明了自己的年代，便是前者是武王时代的，后者是康王时代的。我们根据着这两个证据，同时可以安心着信赖《周书》中的十几篇和《周颂》，虽然免不了是有些讹变和脱佚，但大体上是周初的文章，因为它们的文笔和思想都相同。我们权且从《周书》中引用些资料来吧。

"于(粤)天降威，用文王遗我大宝龟，绍天明。……天休于文王兴我小邦周，文王惟卜用，克绥受兹命。……天明畏，弼我丕丕基。"(《大诰》)

"天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命越(与)厥邦厥民。"(《康诰》)

"惟天降命，肇我民，惟元祀。"(《酒诰》)

"皇天既付中国民越(与)厥疆土于先王。"(《梓材》)

"皇天上帝改厥元子兹大国殷之命。"(《召诰》)

---

① 《两周金文辞大系图录考释》作"天亡又(佑)王"。《考释》第一页云:"'天亡又王'句，余曩读为'天无尤王'，意终难安，今改从刘心源说。刘云'天亡，据文义决是作器者名。亡通无，《古今人表》宾须亡、费亡极，《左传》并作无。《姓考》"天，黄帝臣天老之后"，则此铭为天姓亡名。"又王"读"佑王"，谓助祭也。'《奇》四，十二"。

② 《两周金文辞大系图录考释·考释》第三四页作"翼"。

“旻天大降丧于殷，我有周佑（有）命，将天明威，致王罚，敕‘殷命终’于帝。……今惟我周王，丕灵承帝事，有命，曰（爰）割殷，告敕于帝。”（《多士》）

“惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我，用休。简畀殷命，尹尔多方。”（《多方》）

这些例证所有关于上帝的属性以及说话者对于上帝的态度是和殷人完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的时候，周人和殷人的态度却又大有不同。

“天棐（非）忱，尔时罔敢易法。”（《大诰》）

“天畏（威）棐（非）忱，民情大可见，小人难保。……惟命不于常。”（《康诰》）

“天不可信。”（《君奭》）

所谓“天棐忱”或“天畏棐忱”便是《大雅·大明》的“天难忱斯，不易惟王”，也就是“天不可信”的意思。棐都是非字（孙诒让说），旧时的注家都训为辅，弄得大错。“惟命不于常”和《大雅·文王》的“天命靡常”也是同义语。

象这些例子都是对于天取着怀疑的态度的。从这关于天的思想上说来，的确是一大进步。这一进步是应该有的，因为殷人自己那样虔诚的信仰上帝，并且说上帝是自己的祖宗，然而结果是遭了失败，殷家的天下为周人所得到了。这样还好再信天吗？所谓“天命”，所谓“天威”，还是靠得住的吗？这是当然要发生的怀疑。周人一面在怀疑天，一面又在仿效着殷人极端地尊崇天，这在表面上很象是一个矛盾，但在事实上一点也不矛盾的。请把周初的几篇文章拿来细细地读，凡是极

端尊崇天的说话是对待着殷人或殷的旧时的属国说的，而有怀疑天的说话是周人对着自己说的。这是很重要的一个关键。这就表明着周人之继承殷人的天的思想只是政策上的继承，他们是把宗教思想视为了愚民政策。自己尽管知道那是不可信的东西，但拿来统治素来信仰它的民族，却是很大的一个方便。自然发生的原始宗教成为了有目的意识的一个骗局。所以《表记》上所说的"周人事鬼敬神而远之"，是道破了这个实际的。

周人根本在怀疑天，只是把天来利用着当成了一种工具，但是既已经怀疑它，那么这种工具也不是绝对可靠的。在这儿周人的思想便更进了一步，提出了一个"德"字来。

"天不可信，我道惟文王德延。"(《君奭》)

"文王克明德慎罚，不敢侮鳏寡，庸庸祇祇，威(畏)威显民，用肇造我区夏。"(《康诰》)

"王曰封，予惟不可不监，告汝德之说于(与)罚之行。……敬哉，无作怨，勿用非谋非彝蔽时(是)忱，丕则敏德，用康乃心，顾乃德，远乃猷裕，乃以民宁，不汝瑕殄。"(《康诰》)

"肆王惟德用和怿先后迷民，用怿先王受命。"(《梓材》)

"天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其急敬德。……王敬作所，不可不敬德。……王其德之用祈天永命。"(《召诰》)

这种"敬德"的思想在周初的几篇文章中就象同一个母题的和奏曲一样，翻来覆去地重复着。这的确是周人所独有的思想。在《商书》的《高宗肜日》中虽然也有这种同样的意思，但那篇

文章在上面说过是很可疑的。还有一个主要的旁证，便是在卜辞和殷人的彝铭中没有德字，而在周代的彝铭中如成王时的《班簋》和康王时的《大盂鼎》都明白地有德字表现着。

“父身三年静东国[1]，亡(罔)不咸斁天畏(威)，否奥屯陟。公告厥事于上:‘隹(唯)民亡(氓)徃(拙)哉。彝恷(昧)天命，故亡。允哉，显。隹(唯)敬德，亡(毋)逌(攸)违。’”(《班簋》)

“今我隹(唯)即刑廪于文王正(政)德，若文王令二三正。今余隹令汝盂诏焚敬雝德经，敏朝夕入谏，享奔走，畏天畏(威)。”(《大盂鼎》)

这些都是把周初的思想继承了下来的。根本的主意是“人定胜天”，便是要把人的力量来济天道之穷。德字照字面上看来是从徝(古直字)从心，意思是把心思放端正，便是《大学》上所说的“欲修其身者先正其心”。但从《周书》和“周彝”看来，德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓“礼”。礼字是后起的字，周初的彝铭中不见有这个字。礼是由德的客观方面的节文所蜕化下来的，古代有德者的一切正当行为的方式汇集了下来便成为后代的礼。德的客观上的节文，《周书》中说得很少，但德的精神上的推动，是明白地注重在一个“敬”字上的。敬者警也，本意是要人时常努力，不可有丝毫的放松。在那消极一面的说法便是“无逸”。还有《周书》和“周彝”大都是立在帝王的立场上来说话的，故尔那儿的德不仅包含着正心修身的工夫，并且还

① 《金文丛考・补录〈班段的再发现〉》作“卫父身，三年静东国。”

包含有治国平天下的作用：便是王者要努力于人事，不使丧乱有缝隙可乘；天下不生乱子，天命也就时常保存着了。

这一套思想，以天的存在为可疑，然而在客观方面要利用它来做统治的工具，而在主观方面却强调着人力，以天道为愚民的政策、以德政为操持这政策的机柄，这的确是周人所发明出来的新的思想。发明了这个思想的周人，在《周书》中表示得很明白，那便是周公。因为上揭的《周书》十一篇中除掉《召诰》的前半是召公所说的话外，其余的都是周公所说的话。那其中流露着的思想我们不能不说是周公的思想。在三千年前的周公已经有这样进步的想法，的确不能不说是一位杰出的人物。他如果不是政治家，不是立在统治者的立场上的人，说不定他在思想上早就把天神来完全否认了，而另外构成了一个什么观念来代替了它的。但他的意识却不能不为他的存在所囿，他的怀疑的精神没有更进一步发展的必要，因而也就没有可能。

周公的思想除开《周书》而外，在《大雅》里面也还见得一些。《大雅》的首篇《文王》据《吕氏春秋·古乐篇》所说是周公所做的，大概可靠，因为我们从本诗中可以得到几个内证。例如：

“天命靡常。”

“聿脩厥德，永言配命，自求多福。”

“上天之载，无声无臭，儀刑文王，万邦作孚。”

这和见于《周书》中的思想完全一致。并且不仅是《文王》这一篇，就是《文王之什》里面所收的十篇，似乎都可以认为是周初

的文字，纵使有些地方是经过后代儒者的润色。大凡周初的文字在追颂祖德的时候只说到太王而止，《緜篇》的“古公亶父”自来是说为太王，太王以前，周人还是以女性为酋长的社会。但一到后来便不同了，《吕刑》里面钻出了后稷来，《大雅》的《生民之什》里面，更有了姜嫄生后稷的传说，又有所谓公刘传说。这些传说，据我看来，都是由成康时代或以后的人所编造出来的，用意是要笼络殷人而掩盖自己的暴发。后稷的传说自然是由“帝俊生后稷”的传说敷衍而来，更仿着简狄的故事造一个姜嫄，或者是把自己的宗母推到了帝喾和后稷的中间，与殷人认成了同宗。同在《大雅》中，《生民之什》和《文王之什》的时代是完全不同，但在诗的体裁上却几乎是完全相同的。这是表示着《诗经》全体经过后代的纂诗者（不必是孔子）的一道通盘的润色，以纂者的个性把全书整齐化了。请看《墨子》中所引的诗和今诗的语句多所不同，便可以证明。周人本是初兴的民族，而在初期却已有《周书》和《文王之什》那样的文字似乎是一个矛盾，但这个矛盾是不难解决的，便是那些文字都是仰仗殷人的手笔，就和满人入关前后所有的文诰是仰仗汉人的手笔一样。不过文字虽然是殷人做的，意思可以说是周公授的。

《文王篇》的头几句“文王在上，于昭于天；周虽旧邦，其命维新；有周不显，帝命不时；文王陟降，在帝左右”；这和“文王监在上”的语意是相同的。这表示着在殷末周初的时候，中国人确是有天堂的思想。这种思想在南方的楚人的文学中多少还有些保存，譬如《招魂》上说：

"魂兮归来,君无上天些。虎豹九关,啄害下人些。一夫九首,拔木九千些。豺狼从目,往来侁侁些。悬人以娭,投之深渊些。致命于帝,然后得瞑些。"

这些虽是后来的文字,但楚人是倾服殷人而不满意周人的,这种观念可以相信一定是由殷代传来。

周公的思想可以说就是周人的"建国方略",一方面是利用宗教以统治愚民,一方面是努力不懈以操持政柄。周人的统治方略都是根据着他的思想传继下来的。譬如夷、厉时代的彝铭,如《大克鼎》、《虢旅钟》、《番生簋》、《叔向父簋》等一直都是守着这个传统。

"穆穆朕文祖师华父,冲让厥心,虚① 静于猷,淑哲厥德。肆克龏(恭)保厥辟龏王,諫乂王家,惠于万民,柔远能迩。肆克友于皇天,顼于上下,贲屯亡敃(浑沌无闷),锡釐亡疆。"(《大克鼎》)

"不显皇考惠叔,穆穆秉元明德,御于厥辟,贲屯亡愍(浑沌无闷)。……皇考严在上,翼在下,數數溥溥(蓬蓬勃勃),降旅多福。"(《虢旅钟》)

"不显皇祖考,穆穆克哲厥德,严在上,广启厥孙子于下,擢于大服。番生不敢弗帅型皇祖考丕丕元德,用绸缪大命,屏王位。虔夙夜敷求不僭德,用谏四方,柔远能迩。"(《番生簋》)

"余小子嗣朕皇考,肇帅型先文祖,共明德,秉威仪,用绸缪奠保我邦我家。作朕皇祖幽大叔尊簋,其严在上,

① 《两周金文辞大系图录考释·考释》第一二一页作"寍"。

降余多福繁釐，广启禹身，擢于永命。”(《叔向父簋》)

凡在这些文字里面所表现的都是以德为基础，以德为修身齐家治国平天下的根本义，因而上获天佑。有德的人死了是升在天上的。在《虢旅钟》和《番生簋》里面和德并列的虽然有一个“元”字出现，但这个字似乎是本源的意思，或者如象《易传》说的“元者善之长也”的意思。故尔从整个上说来，夷、厉时代的这些为政者的思想是和周公的思想没有什么距离的，但是对于天的信仰却远在周公之上。周公的思想是由怀疑出发的，天只是政策上的工具。宗周的统治一经久了，所谓“殷鉴”渐渐远隔了起来，“天命靡常”的认识朦胧了，周公的那种怀疑精神完全受了隐蔽，只是所利用的工具焕发着异样的光辉。我们试把厉王用卫巫使监谤的事情来思索一下，便可以知道那时的为政者对于天的信仰是怎样的专一了。

> “厉王虐，国人谤王。邵公告曰：‘民不堪命矣。’王怒，得卫巫使监谤者，以告则杀之。国人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰：‘吾能弭谤矣。’……三年乃流王于彘。”(《国语·周语》)

且看他用的是巫，而且用的是卫巫，卫是殷之旧地，这很明显地表明着厉王是怎样地依赖神祇。王者的暴虐是得到神权的保证的，王者的屠杀谤者自然是“恭行天罚”。王者在政治上的责任可以说是让天来担任了。在这儿不仅激起了政治上的暴动，向来相信着是“福善祸淫”的天，也成为了众矢之的，被当时一般“变风”“变雅”的诗人们责嚷了起来。《大雅》中相传是厉王时代的几篇如《板》、如《荡》、如《桑柔》，及时代

相近的《云汉》，责嚷天的话言是层出不穷的。例如：

"上帝板板，下民卒瘅。……天之方难。……天之方蹶。……天之方虐。……天之方懠。"（《板》）

"荡荡上帝，下民之辟，疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪谌。"（《荡》）

"国步蔑资，天不我将。……我生不辰，逢天僤怒。……天降丧乱，灭我立王。"（《桑柔》）

这里面的"上帝"和"天"，旧时的注家都讲成厉王，那是秦以后的语法，在《诗经》里是绝对讲不通的。而且这些诗人并不是立在民众立场上怨天，而是立在王室立场上怨天的，他们是怨天不作主宰，使下民暴动了起来。板板荡荡都是恶字眼，意思是上帝反动了，上帝昏乱了，上帝闹着乱子，上帝跌了交，上帝暴虐，上帝冒了火，上帝多邪僻的行为，上帝出言不信。……把一个上帝骂得不亦乐乎。又如《小雅》的《十月之交》也是厉王时的诗，近时由《函皇父簋》的出土已经得到了证明。那里面说：

"下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人。"

（老百姓受的苦，并不是天上降下来的。互相排斥，互相诽谤，都是人干的事。）

"天命不彻，我不敢效我友自逸。"

（天命没有一定的轨道，我是不敢跟着我的同僚学乖，不图自勉。）

由对于天的信仰降到了相信人力来，这位诗人的想念可以说是周公思想的复活。

大抵由夷、厉以后，天的思想发生了动摇。这一次的动摇和周初的不同，是很普遍而深刻的。周初的一次动摇只是一二杰出者的怀疑，并且那一二杰出者是有意识地要利用宗教，不仅不肯使宗教的信仰在民间稍稍生出动摇，甚且用尽了全力来要维系着那种信仰。我们可以说在夷、厉以前周代关于天的思想的传统是一贯的，没有改变的。到了夷、厉时代，那动摇是发生在民间，且看民众可以纠合起来放逐天的代理者的"天子"，便可以知道那深刻的程度是怎样。在政治上周人的统治虽然还经历过一次宣王的中兴，但不久仍然衰颓了下来，终竟失掉了他的真实的统治权，只是留存着一个"天子"的虚位一直绵延到周赧王为秦所灭。天的思想在古时候和政治是不能分离的，所取的路径和政治上的路线也刚好是一样。在宣王的时候随着政治的中兴，天的思想也曾中兴过一回。《大、小雅》中好些是宣王时代的诗，特别象《崧高》和《烝民》两篇，连作者的名字都是在诗里面自行表示着的。吉父便是《兮甲盘》的兮伯吉父，连他的彝器在世上都有流传。《烝民》里说：

"天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。

天监有周，昭假于下，保兹天子，生仲山甫。"

这是说一切的庶民都是天所生的，有物质上的身体，有精神上的规律，人之守常务正者是喜欢有好的身体和好的精神。这种人便是有德的人，是天生来保佑国家和王者的。物与则两方并没有偏轻偏重，所以知道的是在下文：

"仲山甫之德，柔嘉维则。令仪令色，小心翼翼。古

训是式，威仪是力。”

“令仪令色……威仪是力”是物一方面的修饬，“柔嘉维则……小心翼翼”是则一方面的执守，诗人的德是两方面兼顾着的。这种有德的人便足以治国平天下，故又说：“既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人。”明哲保身的意思是说要心地光明，同时要保存着自己的身体之有威仪，这被后世错解了，以为是图身体的安全，避免祸败。诗人的意思并不是那样退撄的。所谓“维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐，不侮矜寡，不畏强御”，这岂是徒靠聪明避免祸害的态度吗？由这几句话可以看出“柔嘉维则”的意思。柔是消极一方面的谦冲，嘉是积极一方面的刚毅。虞注《易·遯卦》的“嘉遯”说“乾为嘉”①，又《随卦》的“孚于嘉”说“阳为嘉”②，便是这儿的嘉字的意思。故尔所谓“柔嘉维则”是说“刚柔合中”。审察尹吉甫的这种一面尊天，一面尚德的思想，和周公的思想并没有什么两样，他称仲山甫“古训是式”，可以见得他自己实在是保守“古训”的了。

还有《毛公鼎铭》也是宣王时的文字，那儿所纪录的是宣王自己所说的话。例如说：

“不显文武，皇天宏厌厥德，配我有周，膺受大命。……唯天将集厥命，亦唯先正襄乂厥辟，劳③勤大命，肆皇天无斁，临保我有周，丕巩先王配命。”

这说到天眷有德及有德者必配天的观点，但已经含有“天命靡

① 孙星衍《周易集解》五卷遯卦九五爻辞解。

② 同上书三卷随卦九五爻辞解。

③ 《金文丛考·补录〈师克盨铭考释〉》谓“当是古奉字”。

常”的意思在里面，便是没有德的便不会得着天佑。所以接着又说：

> “敃天疾威，司余小子弗及（急），邦将害（曷）吉？……余非庸又昏，汝勿敢妄宁，虔夙夕惠我一人，雝我邦小大猷，毋折缄，告余先王若德。用印[①]（仰）邵皇天，绸缪大命，康能四国，俗（欲）我弗作先王忧。”

明明是兢兢业业，不敢懈怠，恐天命将要失坠的意思。

在宣王时代为政者一方面虽然努力在把周初的思想唤醒起来希图恢复周家的统治，但已经普遍而深刻地遭了动摇的天，有意志的人格神的天，再不能有从前的那样的效力了。一入春秋时代，天就和他的代理者周天子一样只是拥有一个虚名，信仰的人自然也还有，但毫不信仰的人却是特别的多。譬如在古时候王者是要仰仗龟卜来传达神命的，而楚的鬥廉要说：“卜以决疑，不疑何卜？”（《左传》桓十一年）古时候说一切的休咎祸福是由天降下来的，而郑的申繻说：“妖由人兴也，人无衅焉，妖不自作。人弃常则妖兴，故有妖”（《左传》庄十四年）。晋的伯宗说：“民反德为乱，乱则妖灾生”（《左传》宣十五年）。又如鲁昭二十六年有彗星在齐的分野，齐侯要禳，晏婴劝他莫禳。哀六年“有云如众赤鸟夹日以飞”，楚昭王命人去问周大史，周大史叫他禜，可以把祸移给令尹，楚昭王也终不肯禜。郑国的子产有一句话更说得透彻，便是“天道远，人道迩，非所及也”（《左传》昭十八年）。这些都表示着春秋时代的为政者的思想是很有

① 《两周金文辞大系图录考释》作“印”。《考释》第一三七页云：“‘印邵皇天’当是体念天心之意。印旧释为仰，误。邵通照。”

点程度地脱离了天的羁绊，连把旧时的愚民政策的各种工具都没有热心再维持下去了。这层由官制的进化上也可以证明。古时候的官职是以关于天事即带宗教性质的官居于上位的，其次是政务官和事务官。《曲礼下》说：

> “天子建天官，先六大：曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。天子之五官：曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。天子之六府：曰司土、司木、司水、司草、司器、司货，典司六职。天子之六工：曰土工、金工、石工、木工、兽工、草工，典制六材。”

六大中的大宗、大祝、大卜，都是宗教性质的官职，在初原是很显要的，但在春秋时代这些官职都式微了下来，转是次位的五官大出其风头。更到汉代，如司马迁《报任少卿书》上所说：

> “文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡優所畜，流俗之所轻也。”

这部官职贵贱之推移史正明白地表现着天道思想的没落。

三

春秋时代的智者对于天虽然取着不信的态度，但天的统治如周王仍拥有天子的虚位一样，依然在惯性中维持着的。所以当时的诸侯强凌弱，众暴寡，完全在执行着以力为正义的霸道，而声罪致讨的时候，动辄便要称天，动辄便要闹一出勤王的把戏。就如声称“天道远，人道迩”的子产也时而要高谈其鬼神（参看昭七年《左传》）。所以春秋在政治上是争乱的时代，在

思想上是矛盾的时代。政治上的争乱是在求定，思想上的矛盾是在酝酿着新的统一的。在春秋末年这种新的统一是逐渐地出现了，在中国的思想史上展开了灿烂的篇页。

在这儿是应该讨论老子的思想的，但在说到他的思想之前，却有讨论老子这个人的存在和年代的必要。老子这个人的存在和他的年代，近年来成了很大的问题：原因是世间所传的《老子》那部书明显地表示着战国时代的色彩，那决不是春秋末年所能有的书。由这个事实便生出了对于人和年代的怀疑。有人说老子这个人和他的书一样都是战国时人所假造的，这是根本否定了老子的存在。又有人说老子是有其人，但不是春秋末年的老聃，而是《史记·老子列传》里所说的在孔子死后百二十九年的周太史儋。问题到现在依然是没有解决的。

据我自己最近的研究，知道了对于老子的怀疑在汉初本来就是有的。《史记》的一篇《老子传》表示得非常明白。那儿对于老子的存在有三种主张：一说是老聃，是孔子的先生；一说是老莱子，与孔子同时；又一说是太史儋，是在孔子死后百二十九年。太史公自己和他同时代的人又想调和这几种说法，创出了老子长寿说来，说"盖老子百有六十余岁或言二百余岁"。老子有这样的长寿，那么上而老聃，下而太史儋，都含盖在里面去了。然而调和说和其它三种主张一样都是没有把问题解决了的，看太史公在自己的长寿说上加上一个"盖"字，便可以知道连太史公自己都是没有把握的。但我们要知道这些问题之所以发生，在《老子传》中虽然未曾明言，那一定是汉

人早见到了《老子》那部书的时代性，故尔对于老子这个人才生出了怀疑，并生出了提供新的解说的要求的。

但我们要知道老子就是老聃，本是秦以前人的定论，《庄子》、《吕氏春秋》、《韩非子》，都是绝好的证明。

《庄子·天下篇》里论及老聃，引用了他的“知其雄守其雌为天下谿，知其白守其辱为天下谷”的话，那在今存《老子》的第二十八章中，可见《天下篇》的作者是认定老子即是老聃。而老聃曾为孔子的先生，是在《德充符》、《天道》、《天运》诸篇里散见着的。

《吕氏春秋》里有五处说到老聃的地方。

一 “荆人有遗弓者而不肯索，曰：‘荆人遗之，荆人得之，又何索焉？’孔子闻之曰：‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰：‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。”（《贵公》）

二 “孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔。”（《当染》）

三 “老聃则得之矣，若植木而立。”（《去尤》）

四 “老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉（兼），关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙膑贵势，王廖贵先，兒良贵后。”（《不二》）

五 “圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方、老耽（即老聃）是也。”（《重言》）

这所谓“至公”“贵柔”“听于无声，视于无形”的老聃明白地是《道德经》中所表现着的老子，而老子与孔子同时，且为孔子的先生，在吕氏门下的那一批学者也是毫无疑问的。

《韩非子》有《解老》、《喻老》诸篇，所解所喻的《老子》都和

今存的《老子》无甚出入。而《六反篇》里引老聃有言曰“知足不辱，知止不殆”，在今本第四十四章。《内储说下·六微》里言：“权势不可以借人……其说在老聃之言‘失鱼’也。”其下所引伸的说明又引用着“国之利器不可以示人”的话，都在今本第三十六章中。《喻老篇》也有同样地解说着这一章的话。可见韩非子眼中的老子也就是老聃。

老子即老聃，在秦以前人本来是没有问题的，而在秦以后便生出了问题来，这是什么原故呢？这是因为秦以前人都知道《老子》成书甚晚，是老子的遗说而为后人所纂集的，就和《论语》是孔门弟子所纂集，《墨子》是墨家弟子所纂集的一样，那自然是不会有问题发生的；而在秦以后的人以为《老子》是老子自己所作，故尔在一发现到书中饱和着战国时代的色彩的时候，便对于老子的存在发生了问题。提出了这问题的汉人是表示着大有研究的精神，但可惜那研究没有到家，没有把问题的全面顾虑周到，便性急地提出了些结论来，那便结果成了太史公的那篇支离灭裂的《老子传》。

其实老子的《道德经》是纂成于战国时人的环渊，在《史记》的《孟荀列传》中替我们保存下了这一个史实。《孟荀列传》上说：

> “自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主。……慎到赵人。田骈、接子，齐人。环渊楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。故慎到著《十二论》，环渊著《上下篇》，而田骈、接子皆有所论焉。”

太史公的这段文字自然是根据着齐国的史乘而来的。但这“学黄老道德之术，因发明序其旨意”的环渊所著的《上下篇》，不就是老子《道德经》的“上下篇”吗？太史公引用了这个史实，连他自己都不曾明白这《上下篇》就是《道德经》，却在《老子列传》里面又另外记出了一段《上下篇》成立的传说。

> “老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书《上下篇》，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”

这完全是传说，而且造出这个传说的一定是汉人，是那主张老子即太史儋的那批汉人。在汉人的眼目中总是把《老子》认为是老聃自己做的书，因为书的时代性太晚，故尔又把老聃认为太史儋。太史儋是由周入秦的，其中必然要经过一些关门，故尔又造成了这项过关做书的传说。这传说中的“关令尹”就是《庄子·天下篇》和《吕氏·不二篇》中的关尹，关尹其实就是环渊的音变。《天下篇》中所举的墨翟、禽滑釐、尹文、宋钘、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施、桓团、公孙龙，《不二篇》里所举的老聃、孔子、墨翟、关尹、子列子、陈骈（田骈）、阳生、孙膑、王廖、兒良，都是人名，断不能说“关尹”两个字特别是官职。只因环渊由方言之故变成了关尹，这就和老聃一作老耽，田骈一作陈骈，宋钘一作宋牼（见《孟子》）的一样，在秦以前是常有的现象，落到汉人手里便望文生义地把关尹弄成了“关令尹”，又因环渊本是著《上下篇》的人，便又转化成老子为“关令尹”做书的故事。这种转变已经是可笑的。弄到《汉

书·艺文志》更生出了"《关尹子》九篇，名喜"的话。《关尹子》不用说是汉人的依托，"名喜"的根据是由于误读了太史公的"关令尹喜曰"的那句话，其实"喜"字是动词，是说"关令尹"欢喜，并不是说"关令尹"名喜。

环渊这个人的姓名讹变得最为厉害，除变为关尹而外，在典籍中还有玄渊、蜎渊、娟嬛、蜎蠉、便蠉、便蜎等种种异称。而在《荀子》的《非十二子篇》中误为它嚣，在《韩诗外传》中更误为范雎。关于这些转变我另外有详细的专文①，在这儿不愿意多生枝节。我在这儿所要说的，只是《道德经》是环渊所纂集的老子的遗说，他是楚人，游宦于齐，而与孟子约略同时。环渊除掉纂录了《上下篇》之外也还有他自己的著作，便是《艺文志》的"《蜎子》十三篇"，可惜那部书是亡逸了。环渊纂集老子遗说，就和孔门弟子纂集孔子遗说，墨家弟子纂集墨子遗说一样，在秦以前人大约是周知的事实，故尔没有发生问题。而《庄子·天下篇》把关尹(环渊)和老聃并举，特别称他们为"古之博大真人"(这是说古时候有过的博大真人，不是以关尹老聃为古人)，足见得环渊和老聃的关系很密切。他是道家的正统，而庄子的一派又是自认为是承继着这个道统的。但是环渊是文学的趣味太浓厚的楚人，他纂集老子遗说的态度却没有孔门弟子那样的质实，他充分地把老子的遗说文学化了，加了些润色和修饰，遂使《道德经》一书饱和了他自己的时代色彩。因此我们对于《道德经》所应取的态度，虽不是完全的不信，然也不可全信。便是文章的词藻多半是环渊的，而所言道

① 见本书《老聃、关尹、环渊》一文。

德的精神则是老子的。阐明了《老子》这部书的来历，我们然后才可以在限定的范围内利用它来讨论老子的思想以及中国思想史的发展。

老子的最大的发明便是取消了殷周以来的人格神的天之至上权威，而建立了一个超绝时空的形而上学的本体。这个本体他勉强给了它一个名字叫作“道”，又叫作“大一”。《道德经》的第二十五章说：

> “有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大一。”（一字原夺。）

这段文字是老聃的根本思想，不是到战国时候才生出来的东西，在《庄子》和《韩非子》上是有旁证的。《庄子》的《天下篇》说：

> “以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。”

所谓“常”便是“独立而不改”，所谓“无”便是“寂寥”，所谓“有”便是“混成”“周行”，所谓“太一”便是“大一”，便是“道”。

《韩非子》的《解老篇》上也说：

> “夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者不可谓‘常’。唯夫与天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者谓‘常’。……圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰‘道’。然而可论，故曰‘道可道非常道’也。”

所谓“强字之曰道”即出本章，而“道可道非常道”更是《道德

经》中的第一句。故尔在资料上以及由文字上说来，“道”这个观念为老子所发明，是毫无疑义的。

道字本来是道路的道，在老子以前的人又多用为法则。如《尚书·康王之诰》的“皇天用训厥道，付畀四方”，《左传》中子产所说的“天道”、“人道”，以及其它所屡见的道字，都是法则或方法的意思。但到了老子才有了表示本体的“道”。老子发明了本体的观念，是中国思想史上所从来没有的观念，他找不出既成的文字来命名它，只在方便上勉强名之曰“大一”，终嫌太笼统，不得已又勉强给它一个字，叫作“道”。选用了这个道字的动机，大约就因为有“天道”的成语在前，而且在这个字中是包含有四通八达的意义的吧。这些话正表示着老子的苦心孤诣的发明。

“道”是宇宙万物的本体，是为感官所不能接触的实在，一切由人的感官所生出的范畴不仅不能范围它，且都是由它所引伸而出；一切物质的与观念的存在，连人所有的至高的观念“上帝”都是由它所幻演出来的。

> “道冲而用之或（又）不（丕）盈，渊兮似万物之宗，……湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”(第四章)

连“上帝”都是由“道”所生出来的，老子对于殷周的传统思想的确是起了一个天大的革命。帝和鬼神没有道的存在是不能存在的；有了道，在智者看来，鬼神也就失其威严。

> “天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”(第三十九章)

> “以道莅天下其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤

人。”（第六十章）

第六十章的话亦见《韩非子·解老篇》，第三十九章有“贵以贱为本，高以下为基”的话见于《战国策·齐策》四，为颜蠋所引用为老子语，故尔这些话我们是能够相信的确是老子的。鬼神都失其尊严，则相传为通达鬼神之意的卜筮自然失其神秘。故尔他说：

“能无卜筮而知吉凶。”（《庄子·庚桑楚篇》所引）

但是在政治思想上老子是主张“愚民”的人。在作为愚民的手段上，他对于天或鬼神仍然肯定着。例如说：

“天之所恶，孰知其故？”（第七十三章）

“天将救之，以慈衛之。”（第六十七章）（亦见《韩非子·解老篇》）

“天道无亲，常与善人。”（第七十九章）

“是谓配天，古之极。”（第六十八章）

“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。”（第五十四章）（亦见《韩非子·解老篇》及《喻老篇》）

这些辞句和向来的传统思想并无多大的差别，这正是春秋时代的矛盾思想的孑遗。老子自己把那矛盾没有清算得干净。他的思想的特色是建立了一个新的宇宙的根元，而依然保守着向来的因袭。就是他的新的发明也还没有十分圆熟。例如本体的“道”是从什么地方发生出来的，在他都还是疑问。他说“吾不知谁之子”，便是这个疑问的表明。又譬如第二十五章上说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

于"道"之上又列出"自然"来，所谓"自然"当然是指天地中一切云行雨施的变化，让"道"来取法乎它是连"道"也失掉了它的至上性了。这些地方正表现着老子思想的未圆熟，也表现着他的苦心处，他对于他自己所产生出的"道" 的来历确实是还在苦心探索着的。

继老子而起的伟大的智者是孔子，孔子和老子有过师生的关系，在孔子自己和他的门徒们都是承认着的。《论语·述而篇》说"述而不作，信而好古，窃比于我老彭"，老彭就是老聃[①]。《礼记·曾子问》记载四处论礼的话，孔子都说是"闻诸老聃"。孔子既向老聃问过礼，想来于老聃的形而上学的思想一定是曾经接触过的。但遗憾的是孔子是自称"述而不作"的人，他的思想没有由自己体系出来。他所表彰的《六经》都不是他自己作的。《易经》的《十翼》在前是以为孔子作的，但到近年来已经遭了否认，竟连他曾经见过《易经》的话都是靠不住的。孔子和《易经》发生过关系的痕迹，在《论语》上只有两处。

> "子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"(《述而》)
>
> "子曰：南人有言曰'人而无恒不可以作巫医'，善夫；'不恒其德或承之羞。'子曰不占而已矣。"(《子路》)

但这前一例在《鲁论》是作"五十以学，亦可以无大过矣"(据《经典释文》)，又汉《高彪碑》"恬虚守约，五十以斅"也就是根据的《鲁论》。后一例"不恒其德或承之羞"是《周易·恒卦》九三的

---

① 马叙伦说，见所著《老子覈诂》卷首《老子老莱子周太史儋老彭是非一人考》。——作者注

爻辞，但《论语》上并没有引作“《易》曰”。还有《宪问篇》有曾子曰“君子思不出其位”的话和《易经·艮卦》的大象相同，也没有引作“《易》曰”。这些与其说是孔子、曾子曾经见过《易经》，宁是编制《易经》的人盗用了他们的话。因为《周易》的经部本来是由既成的繇辞或谚语所编集出来的。晋时太康年间由汲郡的魏襄王墓所发掘出的竹简，关于《易》的部分很多。

《晋书·束晰传》云：

“其《易经》二篇与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇与《周易》略同，繇辞则异。《卦下易经》一篇似《说卦》而异。《公孙段》二篇，公孙段与邵陟论《易》。……《师春》一篇，书《左传》诸卜筮，‘师春’似是造书者姓名也。”

其次，杜预《左传集解·后叙》云：

“《周易》上下篇与今正同，别有《阴阳说》而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》。……又别有一卷，纯集疏《左氏传》卜筮事，上下次第及其文义皆与《左传》同，名曰《师春》。‘师春’似是抄集者人名也。”

据此则《周易》上下《经》在魏襄王时即孟子时代确已成书，然又有与“《周易》略同繇辞则异”的《易繇阴阳卦》二篇，可见《易经》的编制在当时也不只一种。今存《左传》中所载的卜筮繇辞有与《周易》同，也有与《周易》不同的，大率即由于根据这些不同的底本而来。《师春》当是师春的著作，其书在汉之秘府中当有残存，为刘歆所割裂，分载入于《左传》。这部《师春》是可以从《左传》摘取出来使它复元的。《左传》记卜筮终于哀公

十一年，所说的都是预言而且都是的中了的，那自然是事后的假托无疑。因此我们可以断定师春一定是孔子以后的人。他做书的目的是在保证《周易》的神秘，而所依据的底本复有种种，同时也可以断定他在保证《周易》之外还保证《易繇阴阳卦》。大约这些书就是公孙段、邵陟、师春这一批人所纂集并依托的。这一批人的年代至早不得过战国初年，而他们和儒家的关系也全不可考，因此孔子和《周易》的关系也就是莫须有了。

至于《庄子》的《天运篇》里言孔子“求之于阴阳十有二年”，又说“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经”，而《天下篇》里也说：“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”虽明白地表示着孔子和《易》的关系，但《天运篇》是庄子的后学作的，大约是在战国末年，而《天下篇》的“《诗》以道志”以下六句，近人马叙伦更疑是“古注文，传写误为正文”的①，由上下的文脉来看，此疑很近情理。

孔子和《易》虽然没有关系，但他在老聃思想已经发生了的空气中，受了它的感化是可能的。目前最可靠的资料是《论语》，虽然那已经是曾子的后学所纂集成的，但纂集的态度颇质实，我们是很可以置信的。那儿我们很可以得到一些消极的引证。

“子贡曰：‘夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天

① 马氏著《庄子义证》三十三卷二页。——作者注

道不可得而闻也。’”(《公冶长》)

“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人焉能事鬼？’曰：‘敢问死？’曰：‘未知生焉知死？’”(《先进》)

“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’对曰：‘有之，《诔》曰：“祷尔于上下神祇。”’曰：‘丘之祷之久矣。’”(《述而》)

“子不语怪力、乱神。”(《述而》)

据这些资料可见孔子对于殷、周以来的传统思想取的是否认的态度。

但他却肯定祭祀。

“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭如不祭。’”(《八佾》)

这儿好象是一个矛盾。但我们要看重那两个“如”字，鬼神是如象在，并不是真正的在。他的肯定祭祀是求的祭祀者的心理的满足，并不是认定被祭祀者的鬼神之真正的存在。《礼记·檀弓》里有一段话：“惟祭祀之礼，主人自尽焉尔，岂知神之所飨？”正是这句话的注释。后来的礼家谈到祭礼的精神上大抵都是这一种态度的发挥。所以孔子又说：

“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”(《雍也》)

这也就是《檀弓》上的“之死而致死之(死了就当他是死了)，不仁而不可为也。之死而致生之(死了还当他是活的)，不智而不可为也”的另一种说法。孔子是否认鬼神的；有以鬼神为存在的，他说是不智，但自然界与祖宗父母对于自己有很大的恩德，他在祭祀中便来表示着自己的思恩的意思，若连这种思恩

的意思都要否定，他是认为不仁。所以他的肯定祭祀始终是在感情方面的满足①。

孔子又相信命。

“不知命无以为君子。”(《尧曰》)

“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”(《季氏》)

“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。”(《宪问》)

“五十而知天命。”(《为政》)

也时常称天。

“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”(《子罕》)

“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”(《先进》)

“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”(《宪问》)

“获罪于天，无所祷也。”(《八佾》)

“吾谁欺？欺天乎？”(《子罕》)

“唯天为大，唯尧则之。”(《泰伯》)

这些命和天或天命，假使是殷周传统思想上的至上的人格神和神的意旨的解法，那和否定鬼神的态度又是矛盾的。然而孔子所说的“天”其实只是自然，所谓“命”是自然之数或自然之必然性，和向来的思想是大有不同的。且看下列的一句话

① 冯友兰《儒家对于婚丧祭礼之理论》一文(《燕京学报》第三期)，可参照。——作者注

便是证据。

“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”(《阳货》)

这儿的两个“天”字古本有作“夫”的，但由四时百物的两句话看来，那显然是字误。看了孔子这句话便可以知道孔子心目中的天只是自然，或自然界中的理法，那和旧时的有意想行识的天是不同的。故尔他可以“不怨天”，也不必向天祈祷。假使他心目中的天是有意想行识的，那在道之不行的时候，一定会和做变风变雅的那一批诗人一样，对于天生出怨嗟祈向来了。

从《论语》中所能剔取出的孔子的天道思想就止于此，但就仅止这一点在天道思想的整个的历史上要算是一个进步。他是把老聃思想和殷周的传统思想融和了。他避去了老子的“道”的一个名称，而摭取了他的精神来对于向来的天另外加了一番解释。他是把天来合理化了，也可以说把老子的道来神化了。在他的思想中“道”即是“天”。后来的儒家，特别是做《易传》的人，是深深地懂得了这种思想的。

老子和孔子在根本上都是泛神论者，而在肯定人格神的狭隘的宗教家看来，便都是无神论者。故尔到了宗教家的墨子对于他们便一样地非毁了起来。

墨子是一位宗教家，他的思想在今存的《墨子》书中只能够根据下列的几篇。

《尚贤》　《尚同》　《兼爱》　《非攻》　《节用》

《节葬》　《天志》　《明鬼》　《非乐》　《非命》

这几篇是分成上中下三篇的，都是大同小异的文字，那便是墨

家三派所个别著录出的墨子的语录。其余的各篇都是后人所附益的。

《韩非子·显学篇》说:

“自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨。……墨离为三。”

《庄子·天下篇》也说:

“相里勤之弟子,五侯之徒,南方之墨者苦获已齿、邓陵子之属,俱诵《墨经》而倍谲不同,相谓‘别墨’。”

“相夫”,孙诒让《札迻》云:“蒲阪圆引山仲质云‘相夫一本作祖夫’。”又云:“《元和姓纂》二十陌有伯夫氏,引《韩子》云伯夫氏墨家流也。”孙以为殆均是柏字之误。今案孙说是也,柏夫殆即五侯。又《艺文志》墨家有《胡非子》,疑是一人。苦获已齿似一氏一名,当连“南方之墨者”为读,因为是南方人故有此奇异的姓名。前人将“南方之墨者”属上读,又分苦获已齿为二人,似乎都是错误了的。墨家有这三派,故尔他们所据的《墨经》有“倍谲不同”的三篇,《墨经》就是那分成上中下的十篇,并不是今本《墨子》中的所谓《经上》、《经下》的那两篇。

《墨子·鲁问篇》里面更有下列的一段话。

“子墨子曰:凡入国必择务而从事焉。国家昏乱则语之尚贤尚同,国家贫则语之节用节葬,国家憙音湛湎则语之非乐非命,国家淫僻无礼则语之尊天事鬼,国家务夺侵凌则语之兼爱非攻。”

所说的也只提到那十篇的主旨。这正是一个显明的证据。就这样在我们讨论墨子思想的时候,不应该跳出了这十篇的

范围。

就那十篇中看来，墨子根本是一个宗教家，他是把殷、周的传统思想复活了。他是肯定了一位人格神的天，自然也肯定了鬼神。人民万物都是天所造生的，国家政长都是天所建立的，有天在作一切的主宰，由天之意志在赏善罚恶，善恶无所逃形，没有什么自然之数在里面。这便是他的根本思想。这样的主旨贯串于那全十篇中，且引几项扼要的文字在下面。

> “我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。”（《天志上》）

> “天不可为林谷幽门无人，明必见之。……天欲义而恶不义。……顺天意者兼相爱，交相利，必得赏。反天意者别相恶，交相贼，必得罚。”（《天志上》）

> “鬼神之能赏贤而罚暴。……鬼神之所赏，无小必赏之。鬼神之所罚，无大必罚之。”（《明鬼下》）

他的兼爱、尚贤、非攻、节用等等学说都是以这天鬼为规矩而倡导出来的。他的这些学说是天的意旨，能够实行这些学说的便是体贴了天的意旨，一定要受赏，不然便要受罚。但是天鬼和这些学说的根据是从那里来的呢？一问到根据上来他总离不了古书、古史，便是古书上是这样说，古史上有这样的记载。所以他实际上是一位复古派。最可注意的是他所引的古人，在善人方面有尧、舜、禹、汤、文、武、伯益、伊尹、傅说、泰颠、闳夭、散宜生、南宫括诸人，大抵与儒家相同，而却没提到周公。《所染》、《耕柱》、《贵义》诸篇虽然也提到了周公，但那些是在十篇之外。在这儿最明显地表现着墨子和孔子的态度之不

同。因为凡在周初的《诗》《书》中所表现着的周公的思想，对于天取的是怀疑的态度，根本信仰上帝的墨子自然提不到他，而把天看成一种自然中流行的理法并否定其为人格神的孔子自然要时常梦见周公了。

墨子的思想从历史的演进上看来，实在是一种反动。他的立论根据异常薄弱。但他的学术一出却是风靡一时，不久便与儒家和道家的杨朱三分天下。揆其所以然的原故，大约即由于他的持论不高，便于俗受。本来殷、周二代都是以宗教思想为传统的，尤其是周代乃利用宗教思想为统治的工具，宗教思想是浸润于民间的。就直到二千年以后的今天，对于“天老爷”的信仰也依然是根深蒂固地存在于民间，只要有一“替天行道”的狂信者出现便立刻可以造成一种教派。墨家在当时之所以流行，大约也就和这一样。墨子的家世不详，《元和姓纂》以为是“孤竹君之后”，毫无根据。近人钱穆谓“墨本刑徒之称”，又解“墨子兼爱，摩顶放踵”一语，以为“摩顶者摩突其顶。盖效奴作髡钳，所以便事。放踵则不履不綦，出无车乘”①。这种解法颇近情理。或者他的先人本是职司刺墨的贱吏，后世以为氏。总之他和老子、孔子比较起来，出身当得是微贱的。老子为周守藏史，孔子的先人是宋国的贵族，他们都是当时的上流人物，故他们的陈义甚高，而墨子则迥然不同，只是一味的保守。所以楚的威王说他“言多而不辩”（《韩非子·外储说左上》），荀子讥他的是“役夫之道”（《王霸》），又说他“蔽于用而不

① 钱说见《古史辨》第四册序，今案此说不可靠。近年有人认为墨子乃宋墨胎氏之后。墨胎即宋公子目夷，较为可信。——作者注

知文”(《解蔽》)。汉时的王充也说他的学术“虽得愚民之欲，不合知者之心”(《论衡·薄葬》)，是很得乎正鹄的。不过王充以他那种见解为墨学不传的原因，那却是说到反面。因为不辩不文能得愚者之欲，正是墨学之所以传，它的所以不传是因墨子后学溺于辩而流于文，取消了自己的宗教的特质。墨子的后学自己也见到了有不辩不文的缺点，故在言说上力求其文而趋于名辩，在思想上便力求其宗教色彩之淡薄而拜借儒家道家的理论。在《墨子》书中如《经》《说》四篇及《大取》、《小取》，便是前一种的表现，如《亲士》、《修身》、《所染》，便是后一种的表现。那些都不是墨子本人的见解，是他的后学所演化出来的。但那样一转变，他的学派是自行取消了。他的学统的完全失传是所谓“鱼烂而亡”。

四

中国的思想史上自从有老子、孔子、墨子这三位大师出现以后，在战国年间演出了一个学术的黄金时代，同时也是学派斗争得最剧烈的时代。墨家的一派非毁儒道，道家的一派非毁儒墨，儒家的一派非毁道墨。“道家”这个名称是汉人所取的，在战国时代的人是以杨朱为其代表，孟子说：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君是禽兽也。”(《滕文公下》)又说：“距杨、墨，放淫辞。……能言距杨、墨者圣人之徒。”(同上)又说：“杨子取为我，拔一毛

而利天下不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下为之。”(《尽心上》)又说：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。”(《尽心下》)《庄子》的《骈拇篇》上也说：“骈于辩者，累丸，结绳，窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言，非乎？而杨、墨是已。”《胠箧篇》上说“削曾、史之行，钳杨、墨之口”。孟子和庄子都是以杨、墨对举。杨朱本是老聃的弟子，在家派的竞争上不攻击老聃而攻击杨朱，当是因为老聃是百家的元祖，对于他有一种特别的尊敬或规避。庄子本是道家也在攻击杨朱，那是因为在同一家派中又有斗争，就和儒家的荀子在攻击子思、孟子等的一样，而且《骈拇》、《胠箧》等篇是庄子后学做的。

杨朱的著述可惜没有留存，晋人伪托的《列子》中有《杨朱篇》，是不足信的。看孟子说“距杨、墨，放淫辞”，庄子把杨、墨同归于辩者之流，足见杨子的后学也和墨子的后学一样流入了坚白同异之辩的一班诡辩派。孟子既说“杨、墨之言盈天下”，代表墨辩的有《墨子》书中的《经》、《说》、《大小取》诸篇，代表杨子的不会说没有人。在这儿我找着了一个根蒂，我发觉了惠施、公孙龙之徒本是杨朱的嫡派①。

惠施与孟子同时，是庄子的极好的朋友。因为派别不同

① 《庄子·徐无鬼》中有庄子和惠子的一段对话，庄子向惠子说：“儒、墨、杨、秉四，与夫子为五。”惠子自己也说：“儒、墨、杨、秉且方与我以辩。”照这些话看来，惠施显然不是杨派。但这儿的两个“杨”字都该是“料”字的错误。《尸子·广泽篇》言：“料子贵别囿。”料子自是《庄子·天下篇》“接万物以别囿为始”的宋钘、尹文一派人。《天下篇》序当时的学派以儒，墨，宋钘、尹文一派，彭蒙、田骈、慎到一派为次，正与此“儒、墨、料、秉四”相合。秉即彭蒙，秉、彭一音之转。料即料子，因料子罕见，故被后录书者任意改为形近的杨字。又料子有人说即是宋钘。或者宋以国著，料以氏著，亦未可知。如公输班一称鲁般之类也。——作者注

而且在被排斥之列，故孟子不曾提过他，但在《庄子》书中则屡见不一见。最重要的是《天下篇》里的一段关于惠施的评述。

“惠施多方，其书五车(龉龃)，其道舛驰(据郭庆藩校)，其言也不中。历物之意曰：‘至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。…… 氾爱万物，天地一体也。’惠施以此为大观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之。……桓团、公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿(尤)也。”

庄子所举出的惠施、公孙龙这一批人的坚白同异之辩，正是孟子所谓“淫辞”，但这一批人的代表惠施，他的学说也不尽全是诡辩。我们看他说“至大无外，谓之大一”；“天与地卑，山与泽平”；“万物毕同毕异”；“氾爱万物，天地一体也”；这却是一派泛神论的断片。而同时从这些学说上便可以断定他是老聃、杨朱的一派。还有《吕氏春秋》的《爱类篇》上有下列一段记载：

“匡章谓惠子曰：‘公之学去尊，今又王齐王，何其到(倒)也？’惠子曰：‘今有人于此，欲必击其爱子之头，石可以代之。’匡章曰：‘公取之代乎？其不与？’‘施取代之。子头、所重也，石、所轻也。击其所轻以免其所重，岂不可哉？’……”

匡章见于《孟子·滕文公下》，取石代子头的譬喻便是《庄

子·齐物论》上的"奚必'知代而心自取者'有之,愚者与有焉"的注脚。在这儿说惠施之学"去尊",也和孟子责备杨朱的学说"无君"相一致。"去尊"译成现代的话当是无政府主义,老聃、杨朱的学说充其极是应该到达这一步的,在这儿也明显地可以看出惠施是杨朱之徒。

惠施继承着老聃的"大一"的思想似乎把它扩展到了无神,他是把本体来代替了天的。但他的思想比老聃更进了一步是提出了"小一"来。这个观念颇如今之原子电子,他是说万物有其"大一"的本体,而万物之实现是由"小一"所积成的。无论由"大一"言或由"小一"言,天地万物都是一体。故尔他能够说"天与地卑,山与泽平"。时间空间都不是绝对的,故尔他能够说"南方无穷而有穷,今日适越而昔来"。由这些观念导引出他的"泛爱"说来,这是把老子的"慈柔"、杨子的"为我"扩大了,把儒家的"仁"和墨子的"兼爱"都是含括了的。在这些地方可以看见学派的分裂,也可以看见学派的融和。各派在互相斗争,而同时也在互相影响着的。便是惠施这"小一的观念,虽是由他所取的分析的态度所必然得出的结果,然而也应该是受了儒家的五行说的影响。

五行说倡导于儒家的子思,《荀子》的《非十二子篇》上说:

"犹然而材剧志大,闻见杂博,案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解,案饰其辞而祗敬之曰此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子弓为兹厚于后世。"

所谓“五行”虽没有说出它的内容来，看他用“僻违”、“幽隐”、“闭约”等字面来品评，可知一定是金、木、水、火、土的五行，旧时注家所说的仁、义、礼、智、信的五常是五行说的引伸、发展。子思、孟轲的五行说在今存的思孟的书中虽然不见，但在《尚书》的《洪范》中是保存着的。《洪范》那篇一定是子思所做的文章，就文笔和思想的内容上看来，《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》也当得是他做的。子思应该说是战国的一批分析学派的创首，他的五行说到了惠施手中变为“小一”，到了邹衍手中便扩大了起来成为了阴阳生胜之学，更演为灾变神异的秘教，儒者也就讳言起来，荀子要尽力地排斥那倡始者是有由来的。

《洪范》的根本思想是以中正为极，和《中庸》一篇正相为表里。它肯定人格神的“天”和“上帝”，在儒家思想上似乎是倒逆，但那是托古的关系，而且也是有意地要“神道设教”。这是受了墨家的影响，看它托始于禹，也就是儒家要起来夺墨子的教主之席的明白的表现。儒家到了子思已经是有意地要构成为一种宗教的企图，在《中庸》里面这种企图是表示得极明白的。看那里面说：

> “仲尼祖述尧、舜，宪章文、武，上律天时，下袭水土，譬如天地之无不持载，无不覆帱，譬如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以为大也。唯天下至圣为能聪明睿知足以有临也，宽裕温柔足以有容也，发强刚毅足以有执也，齐庄中正足以有敬也，文理密察足以有别也，溥博渊泉而时出之，溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不

敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。”

这样堂皇绝顶的一篇大赞辞，十足地把孔子推尊成为了一位通天教主。这不能不说是受了墨家的刺激。然而在《中庸》中也充分地挹取了道家的精华。

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

“诚者天之道也。诚之者人之道也。”

“诚者自成也，而道自道也。”

“诚者物之终始，不诚无物。”

看他这所谓“诚”便是天，而具现在人身上的便是圣人，分明是从老子的思想演化下来的。诚是道体“独立而不改周行而不殆”的一个简括。诚便是道，便是本体。不过道家是把本体看成一种朴素的实质，而子思是把本体看成一种永恒不变的理法。这是他们不同的地方。而且子思更说出“诚者自成而道自道”的话来，这是本体自因的说法，比老子的“不知谁之子”，“道法自然”的话也更进了一步。要之，子思的天道观是采取了老子的思想，而在说教的方便上则以天立极，维系了殷、周以来的传统。儒家到了子思的确是一个宏大的扩张，他的思想是应该把《中庸》、《洪范》、《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》等篇来一并研究的。

孟子是直承着子思的传统的，他的关于天的思想和子思的没有两样，他也肯定着上帝。

“虽有恶人，斋戒沐浴可以祀上帝。”(《离娄下》)

"天之将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。"(«告子下»)

但上帝只是一种永恒不变的自然界的理法。

"诚者天之道也。思诚者人之道也。"(«离娄上»)

"天不言，以行与事示之。"(«万章上»)

他有时也素朴地把它表现成"浩然之气"。

"我善养吾浩然之气。……其为气也至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"(«公孙丑上»)

这种"浩然之气"，就是人心中的神，人性中的天。天是无所不在的，天在人之外，也在人之内。

"尽其心者知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。"(«尽心上»)

人与天本是一体，把人扩大起来便是天，便是神，体验得自然界之理法的知道天神就是自己。故尔他说：

"万物皆备于我。"(«尽心上»)

"君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。"(«尽心上»)

"充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。"(«尽心下»)

«中庸»把仲尼来配天，孟子则骎骎乎要把自己来配天，他是存心想要做第三世教主的，且看«孟子»最后一章以承继尧、舜、禹、汤、文王、孔子自任，便可以知道。

孟子的大我思想和庄子的很相一致。《齐物论》上说:

“天下莫大于秋毫之末而泰山为小,莫寿于殇子而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。”

庄子是承继着老聃的道统的,他对于本体不另立名目,只是直称之为“道”。

“夫道有情有信,无为(象)无形,可传而不可受(授),可得而不可见,自本自根;未有天地,自古以(已)固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先(上)而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”(《大宗师》)

这种道体观和老子的完全一致,而在说出“自本自根”上则和子思一样比老子更有进境,大约庄子是受了些子思的影响,不过他的道仍然是实质的。道是天地万物的实在的本体,本体演化而为万物。万物是相对的,有限的,本体是绝对的,无限的。秋毫之末是本体的表现,殇子也是本体的表现,于有限之中,体得无限来,则秋毫之末在其本体上是无限大的绝对,比较起感官界的有限大的泰山来,自然是大到无穷;而殇子在其本体上是永没消灭,比较起仅仅八百岁的彭祖来,自然是寿到无穷。我同天地万物都是本体的表现,故从时间上说来天地是和我一同生出来的,从空间上说来万物是和我一体。庄子的大我观出发点虽然和孟子略有不同,但结果是一致的。他们两人约略同时,大约同是出于一种的宗教情操的产物。《庄子·内篇》的七篇中专门论道体的是《大宗师》一篇。看他选用了“大宗师”这个名目,又看他托诸许由的口,称道为“师”,

所说出的下面的一番话:

> "吾师乎,吾师乎。𩐋万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地,刻雕众形而不为巧。"

可见在庄子的诗人情操中,"道"又被他拟人化了。但他不仅是在做诗,他在《大宗师篇》中提出了他所理想的人格,便是体得了道体,实现了大我的"古之真人"。在《天下篇》中他把老聃称为"至极",又称老聃和关尹为"古之博大真人",而把自己来继承着他们。可见庄子有意地在推老聃为第一世教主,关尹为第二世教主,而他自己是第三世。道家到了庄子也有了宗教化的倾向,这也不能不说是墨子的影响。

天道思想,儒家到了思、孟,道家到了惠、庄,差不多是再没有进展的可能了。他们彼此在互相攻击着,也在互相影响着,同时也一样地攻击墨家,而一样地受着墨家的影响,彼此之间的差异是很微细的。再后一辈的荀子,他是颇以统一百家自命的人,又把儒道两家的天道观统一了起来。他在名目上肯定着道家的"道"。他的弟子韩非子流入了道家是有来由的。

> "大道者所以变化遂成万物也。"(《哀公》)
>
> "万物为道一偏。"(《天论》)

但他所说的道不是道家的实质的本体,而只是儒家的自然界的理法。他是把道家的根本观念来儒家化了。自然的理法就是神,也就是天。

> "列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博

施。万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”(《天论》)

天就是这样，神就是这样，不当更进一步去求。说天是有意想行识的人格神固然是迷信，说天是超越乎感官的物体后面的实在也毫无把握。只知道自然界中有一种生生不息的运行着的大理法，便天之亦可，神之亦可，道之亦可，诚之亦可，用不着去探求，也用不着去迷信。故尔他说：

“唯圣人为不求知天。”(《天论》)

“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”(《天论》)

荀子的天道思想的确是把儒道两家融和了的。这种思想和《易传》，特别是《系辞传》的思想完全如出一范。在这儿且引几条来和它对照。

“神无方而易无体。”

“一阴一阳之谓道，……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，……阴阳不测之谓神。”

“乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”

“天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑！日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者伸也，屈伸相感而利生焉。尺蠖之屈以求伸也，龙蛇之蛰以存身也，精义入神以致用也，利用安身以崇德也，过此以往未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

看这把“道”看为自然界中变化着的理法，同时把它看成神，看成天地，自此以上不主张再去探求，这和荀子的《天论》是完全同一的思想和态度。不同的只是《系辞传》作者是在赞《易》，故又在“易”中看出自然界的理法，易就是变化，而变化是有永恒性的，是呈示在人的眼前再简单也没有的现象，再简单也没有的真理。故尔易是变易，不易，简易。这样的“易”，在作《易传》者的眼里，又看成了可以代替“道”，可以代替“神”的一个新名词。他离开了卜筮来谈自己的哲理，便是易等于道，道等于神，神等于易。

在这儿我们又可以得到一个断案：便是至少这做《系辞传》的人该得是荀子的弟子，而这做《系辞传》的时代当得在秦始皇三十四年焚《诗》《书》“百家”、禁止挟书之后。秦嬴政焚书时，医药、卜筮、种树诸书是在禁令之外的。先秦盛极一时的学人受了这番政治上的高压，他们没有用武之地，自然会向这些在禁令之外的书籍里来韬晦，《艺文志》里面的农家、医家、神仙家、蓍龟杂占阴阳诸家，假托于神农、黄帝、宓戏、天老的一些著作，把一些哲理含混在不犯禁令的向来为学者所不齿的一些小家杂技里面，都得是由这禁书生出来的结果。《易传》

正是这样生出的结果之一。而且秦始皇帝是提倡万世一系的人，而作《易传》的人却在高赞变化，那也可以见得作《易传》者的苦心。《易传》的价值是应该从新来估定的。

再者，《荀子》书最后一篇《尧问篇》的最后一节，是荀子的弟子称赞荀卿的文章，那位作者的态度和作《系辞传》者的态度很相似。那儿称赞荀子，谓和孔子不相上下，只是声名没有孔子那样大，门徒没有孔子那样多，光辉没有孔子那样广被，那是因为遭时更难；说荀子"迫于乱世，鰌于严刑，上无贤主，下遇暴秦"，因此便不能不明哲保身，示天下以愚，"怀将圣之心，蒙佯狂之色"。把那一段文字和"尺蠖之屈以求伸也，龙蛇之蛰以存身也"的几句话比较起来，可以见到作者的时代和感慨是怎样的一致。我疑心作《系辞传》的人就是跋《荀子》的那位隐者。即使两者不是一人，而作《系辞传》的人是荀卿弟子，却断无可疑。刘向称荀卿善为《易》。《荀子》书屡以子弓与仲尼并举，子弓当即馯臂子弓。《史记·仲尼弟子列传》："商瞿，鲁人，字子木。……孔子传《易》于瞿；瞿传楚人馯臂子弘；弘传江东人矫子庸疵。"而《汉书·儒林传》云："商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸；子庸授江东馯臂子弓。"二说先后不同而传《易》则一。《史记》所据资料较古，应比《汉书》更为可靠。子弓当是《易》理的创道者，而荀子是他的私淑弟子。《荀子》书中引《易》者二处，论《易》者一处。

〔《非相》〕"《易》曰：'括囊无咎无誉。'"(今本《坤卦》六四)

〔《大略》〕"《易》曰：'复自道，何其咎。'"(《小畜》初九)

所引的与今本《周易》同。

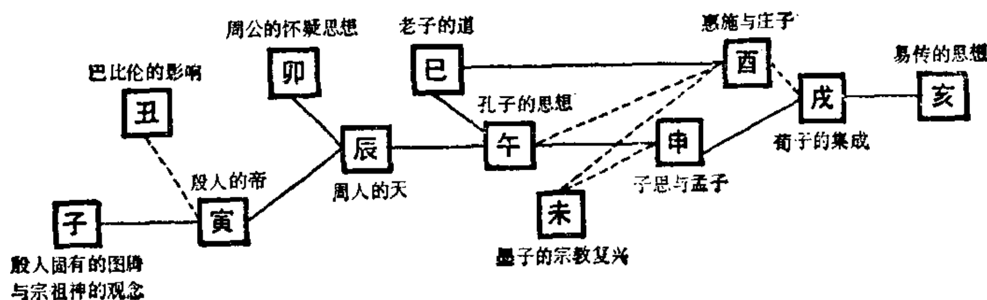
〔《大略》〕“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”

所谈《易》理与今传《易传》之说亦颇相合拍。由这些证据看来，《易传》作于荀子的门人是不成问题的。《易传》中所有的“子曰”可以解为“荀子曰”或“子弓曰”，并不是孔子。荀子弟子因为处在嬴秦严令禁书之下，虽隐于卜筮之书，也不敢自著姓名，就是师的姓名也不敢明著，故只统称子曰。后经汉人误会，认为是孔子，于是才生出孔子赞《易》的那一套莫须有的传说。现在把《易传》的时代和其著述的苦心阐明了，它在思想史的演进上才得成为有价值的资料，序列在《荀子》之后正得到了它自己的应有的地位。一切先秦的天道思想在这儿也就告了一个归宿①。

追　　记

《洪范》，“五皇极，皇建其有极”下数语除散见于《墨子》、《韩非子》、《吕览》及《左传》襄三年以外，《荀子·修身篇》及《天论篇》亦有所引：“《书》曰无有作好，遵王之道，无有作恶，遵王

① 本文的要点可揭示如下图：——作者注



之路”，与《洪范》文全同。《洪范》认为子思所作，其反对者的荀子乃引用其文似觉悖理。但此数语据《墨子》所引称为“周诗”而言，实是古语，为子思撰述《洪范》时所利用，正荀子所谓“案往旧造说”。荀子引“书”亦引古书而已，于子思作《洪范》说不相悖。

一九三五年十二月二十三日记

《周易》之制作时代

一 序 说

《周易》的经部与传部的构成时代及其作者，是这儿所想要讨论的问题。

自来的定说，以为《易》的基础的八卦是伏羲氏所画；由文王重为六十四卦，卦各六爻，卦与爻各系以文辞便成为《周易》的经部；《易传》的《十翼》，即《彖传上下》、《象传上下》、《系辞传上下》、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》的十篇，都是孔子所作的。

就这样，所谓“人更三圣，世历三古”[①]所成就出来的《周易》，在儒家经典中是被认为最古，且最神圣的东西。

这伏羲、文王、孔子的三位一体的定说，究竟可靠不可靠，是这儿所当得先行解决的问题。

二 八卦是既成文字的诱导物

伏羲画八卦之说见《系辞下传》，那儿说：

“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法

---

① 《汉书·艺文志》语。——作者注

于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

自来相信《系辞传》是孔子所作，故尔这伏羲画卦之说也就被视为天经地义，自汉以来从没有人怀疑过。但是《系辞传》的那篇论观象制器的文章是汉人所假托的。除掉这包羲氏作八卦的一件为先秦文献所未见之外，其它所说的神农、黄帝、尧、舜的制作都和历来的传说不同，而且在思想上有剽窃《淮南子·氾论训》的痕迹。顾颉刚有《论易系辞传中观象制器的故事》① 一篇文章，把这件事情论得很透彻，八卦并非作于伏羲，是毫无疑问的。本来伏羲这个人的存在已经是出于周末学者的虚构，举凡有巢、燧人、伏羲、神农等等，都是当时学者对于人类社会的起源及其进展的程序上所推拟出的假想人物，汉人把那些推拟来正史化了，又从而把八卦的著作权送给伏羲，那不用说完全是虚构上的一重虚构。

八卦虽不作于伏羲，但一般人以为总是很古的东西，当得是文字以前的成品。更有些人以为是由巴比伦的楔形文字转化来的。其实这些见解都只是皮相。八卦的卦形大部分是由既成的文字诱导出来的。现在我把卦形列在下边，更进而加以说明：

乾☰	坤☷	震☳	艮☶
離☲	坎☵	兑☱	巽☴

这八个卦形里面，坤、坎二卦的生成是最为明白的。坎所

① 《古史辨》第三册第三七——七〇页。——作者注

象征的是水。水字的古文作巛，坎卦的卦形☵分明是由这巛字拉直而横置起来所成的。"坎者陷也"，水是聚集在洼下处的坎陷的，故尔由水字所形成的这个卦，以水所常在处为名，名之曰坎。《经典释文》于坎卦"习坎"下云，"坎本亦作埳，京刘作欿"，近出《汉熹平石经》残石亦作欿，只是坎的异文，盖以臽为声兼义也。

坤字，据《经典释文》云，"本又作巛，坤今字也，困魂反，《说卦》云：'顺也。'"《汉熹平石经》残石作巛，汉碑凡乾坤字亦均作巛，并未见有坤字。可见坤字是后起的，巛才是坤的本来面目。钱玄同疑坤字出于所谓"中古文"《易》，是刘歆所伪造，我看是很正确的。知道巛是坤的本字便可以知道坤卦卦形的来源。我看这分明是由川字变化出来的。川字古作巛，把曲画中断，横置起来便成为☷的卦形。因卦形脱胎于川，故坤有顺的意义，顺字本从川得声，且亦以声兼义。又因大川所系是陆地，故尔坤又用为地的象征。

☳是震字的省略，☱是兑的省略，震与兑的今字和古文相差不远，都是各各把那卦形包含着的。

乾所象征的是天是金是玉，金和玉的两个字里面都包有☰的卦形。就是天字也是包含着的。天，古字作亓，把当中的一笔竖画去掉，稍稍加以修正，便可以成为☰的卦形。

离所象征的是火。火字以及从火的字，在春秋战国时代的铭刻中多作夾，把天字省为☰的同样的方法应用过来便可以得到☲的卦形。

艮和巽颇难解释。据《说卦传》艮有门阙之象，更想到

从艮声之字有限，有“门楣”① 的含义，大约艮的卦形☶是由门字省略而来。门字卜辞或作𨳇（《殷契前编》四，十六），卦形是包含在这里面的。

巽字据《说文》有巺、巽、巽的三种字形，又以顨为巽卦之巽的本字，而《熹平石经》则作巽。由这隶书虽可以导出☴的卦形，但在篆体是不可能的。又由巽所象征着的木风鸡股等的字形也无法导引出来。

以上八个卦形中有六项乃至七项，明白地可以知道是于既成文字加以某种改变或省略而成的。大约画八卦的人最初是发现了坎坤二卦，卦各三爻，爻所共通的画有—与--两种。用这两种不同的画再作别种的三爻时，连坎坤二卦共可得八种。他为这种数学的必然性所感动，便把自己的理想来依附起来，选了一系列的适当的字来作为了八卦的名号；于是八卦的成因便受了掩蔽，而它们的神秘性就呈显了出来。

由既成文字所诱导出的八卦，它们的构成时代也不能出于春秋以前。由火字所生出的离卦，或☲形所附会出的“离为火”的观念在利用着春秋以来的字形，已经可以明白，而殷周典籍以及古器物文字，如卜辞与金文之类，丝毫也没有表现着八卦的气味。八卦的卦形最好拿来做图案，但是青铜器的图象中尽管有不少的神秘的花样，而却没有一件是利用到了八卦上来的。宋人书中有所谓“卦象卣”，是有一个字的铭文和卦象相似，一个作☰（《博古》九，十六；《啸堂》三，二；《薛》三，二），又一个作䷀（《续考古图》五，一），其实并不是卦象。张伦《内府古

① 《说文》阜部，又木部云：“楣，门限也。”——作者注

器评》(上卷十七)称第二器为“渊卣”，又是因为与㠭字形近之故，然而也不好便定为㠭字。大凡古器铭文仅有一二奇字，或如图画，或似符籙样的，都是作器者的族徽或花押，是无法认识的。

再从八卦所被依附着的思想来说，以乾坤相对立便是以天地相对立，然而以天地相对立的这种观念在春秋以前是没有的。单就金文来说，春秋以前的长篇大作的铭文很多，表现到超现实的观念上来的也很不少，但都是只有至上神的天，或者称为皇天(《大克鼎》、《毛公鼎》)，称为皇天王(《宗周钟》)，又称为帝(《猶钟》)，称为上帝(《大丰簋》)，称为皇帝(《师訇簋》)，称为皇上帝(《宗周钟》)，真是屡见不一见。但决不曾见过有天地对立的表现，甚至连地字也没有。便是在典籍中，凡是确实可靠的春秋以前的文献也没有天地对立的观念，并且也没有地字。《尚书》的《金縢》和《吕刑》有地字。《金縢》云：“乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。”《吕刑》云：“乃命重黎绝地天通，罔有降格。”这两篇本来都是有些疑问的东西，单是有这地字的出现，也就可以知道它们至少是当得经过了后人的窜改。

总之，八卦是既成文字的诱导物，而其构成时期亦不得在春秋以前。

三 《周易》非文王所作

八卦既不能出于春秋以前，所谓文王把八卦重为六十四

卦，再系以卦辞爻辞的说法，不用说完全是后人的附会。但我们为慎重起见，不妨也把这项旧说来研讨一下。

最初说文王演《易》的是司马迁。他的《报任少卿书》上说："文王拘而演《周易》"，又在《史记·周本纪》上说："西伯囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。"在重卦说上加了一个"盖"字，已经可以知道这只是推拟之辞，根据是很薄弱的。他所有的根据大约也不外是《易传》上的下列的两项推拟：

"《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？"(《系辞下传》)

"《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？"(同上)

作《易传》的人只是疑《周易》是文王时代做成的东西，并没有说就是文王所作。司马迁却未免太性急了，把作《易传》者的疑问都肯定了下去，而且还更进一步，定为了是文王做的。这真是未免太早计了。

其实照史实看来，文王并不是能够作出《易经》来的那样高度的文化人。在他的祖父太王的一代，周人还是穴居野处的原始民族①，并没有怎样进步的文化。就是文王自己，尽管是一族的王长者，而他还亲自在看牛放马，种田打谷。

"文王卑服，即康(糠)功田功。"(《尚书·无逸》)

"伯昌号(荷)衰(蓑)，秉鞭作牧。"(《楚辞·天问》)

荷蓑与卑服固是一样的寒伧，而打谷种田与看牛放马也并没有多么大的文化上的差异。以这样的一位半开化民族的酋

① 《大雅·緜》，诗中的古公即是太王。或以为非者，非是。——作者注

长，要说他做出了一部《周易》，那在道理上是怎么也讲不过去的。

不过著《易传》的人疑《周易》起于殷、周之际，也多少是有些根据的，便是《易》的爻辞里，有几处明明说到了殷、周之际的故事。例如说：

“高宗伐鬼方，三年克之。”(《既济》九三)

“帝乙归妹。”(《泰》六五、《归妹》六五)

“箕子之明夷。”(《明夷》六五)

据这些故事看来，自然会以为《易》之兴是在“中古”，但作《易传》的人却看脱了好些以后的故事。

“中行告公，用圭。”(《益》六三)

“中行告公，从。利用为依(衛)迁国。”(《益》六四)

“包荒用馮河，不遐遗。朋亡，得尚(当)于中行。”(《泰》九二)

“中行独复。”(《复》六四)

“苋陆夬夬，中行无咎。”(《夬》九五)

这几条的“中行”，我相信就是春秋时晋国的荀林父。就前两例的“中行告公”而言，“中行”二字除讲为人名之外，不能有第二种解释。

“中行”之名初见《左传》僖公二十八年：“晋侯作三行以御狄。荀林父将中行，屠击将右行，先蔑将左行。”荀林父初将中行，故有“中行”之称，《左传》宣十四年称为中行桓子，而他的子孙便以中行为氏。

《益》六四的“为依迁国”，当是僖三十一年“狄围衛，衛迁

于帝丘”的故事。衛与郼古本一字，《吕览·慎大》“亲郼如夏”,高注云“郼读如衣”。则“为依迁国”即“为衛迁国”，盖狄人围衛时,晋人曾出师援之也。

《泰》九二的“朋亡，得尚于中行”。尚与当通。我相信就是《左传》文七年,先蔑奔秦，荀林父“尽送其帑及其器用财贿于秦”的故事。

《夬》九五的“中行无咎”，《复》六四的“中行独复”也就是宣公十二年荀林父帅晋师救郑,为楚所大败,归而请死时的故事。“桓子请死,晋侯欲许之。士贞子谏曰:‘不可。……林父之事君也,进思尽忠，退思补过，社稷之卫也。若之何杀之?夫其败也,如日月之食焉,何损于明!’晋侯使复其位。”①

据这些故事看来,我们又可以断定,《周易》之作决不能在春秋中叶以前。由这个断定不用说是把文王重卦，文王演《易》之说更完全推翻了。在文王重卦说之外本来还有伏羲说、神农说、夏禹说，这些都是不值一辩的。又有人主张卦辞作于文王,爻辞作于周公,也同一是臆说。

周公说之发生是根据《左传》昭二年韩起的一番话:

> “晋侯使韩宣子来聘,且告为政而来见，礼也。观书于大史氏,见《易象》与鲁《春秋》,曰:‘周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。’公享之。”

就这一番话看来，观书的一节完全是不可靠的。凡是《左传》上的解经的语句,如“礼也”、“非礼也”一类的文章，都是刘歆所窜加。观书的几句话直承在窜加语的“礼也”之下，而把上

① 《左传》宣公十二年。

下文的聘与享一联的事迹插断，作伪的痕迹甚为显著。故尔这一节不仅完全不能作为周公作爻辞的证据，甚且要想拿来证明《周易》或至少是八卦在当时已经存在，都是不可能的。

四　孔子与《易》并无关系

八卦既利用了春秋时代的字体，《周易》的爻辞又利用了春秋中年晋国的故事，《周易》一书无论怎样不能出于春秋中叶以前是明白如火。因而在那儿浮游着的一些伏羲、神农、夏禹、文王、周公等的鬼影便自然消灭了。剩下的就还有一位孔子。

自来的人都说是孔子赞《易》，《易传》的“十翼”通是孔子著的东西。到了康有为却以为《周易》经部的卦辞爻辞也都是孔子所作，而传部的《系辞传》称“子曰”，倒应该是孔门弟子所作。

康说较旧时的学说是更进了一步的，但可惜他的立说并没有根据。

自来使孔子和《易》发生了关系的是根据于《论语》。《论语》上有两处表明着孔子和《易》的关系：

一　“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”(《述而》)

二　“子曰：‘南人有言曰：“人而无恒，不可以作巫医”，善夫，不恒其德，或承之羞。’”(《子路》)

第一项似乎是很坚确的根据，然而陆德明的«经典释文»出“学易”二字，言“鲁读易为亦，今从古”，可以知道作“易”的是«古文论语»，而«鲁论»于该句的全文是作

“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”

«汉外黄令高彪碑»有“恬虚守约，五十以斅”之语，也正是根据的«鲁论»。这样一来，那第一项的根据便完全动摇了。

第二项的“不恒其德，或承之羞”与«周易·恒卦»九三的爻辞相同，如认爻辞卦辞都是孔子所作，当然一人的言辞两处可以通用；但奇怪的，孔子说过不少的话，何以只共通得这一句？孔子既作了«周易»那样一部大作，何以他的嫡传如子思、孟轲之徒竟一个字也不提及？«系辞传»上诚然有好些“子曰”，但子不限于孔子，即使真是孔子，也是后来的人所假托的，就和«古文论语»把第一项的“亦”字改为“易”字一样。

孔子和«易»的关系在«庄子»书中也有几处。«天运篇»载孔子见老聃的说话，说“丘治«诗»、«书»、«礼»、«乐»、«易»、«春秋»”，又说“吾求之于阴阳十有二年而未得”，但这是庄子的后学做的寓言，是战国末年或更后的作品。在那时孔子和«易»的关系，由儒者的附会是已经成立了的。«天下篇»里又说：

“其明而在度数者，……«诗»、«书»、«礼»、«乐»者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。«诗»以道志，«书»以道事，«礼»以道行，«乐»以道和，«易»以道阴阳，«春秋»以道名分。”

“«诗»以道志”以下六句，当如马叙伦所说，是古时的注文，由传写误为了正文的（«庄子义证»三三卷二页）。因为上面只说

“《诗》、《书》、《礼》、《乐》”，下面突然钻出了《易》和《春秋》来，在文脉上实在是通不过去的。

总之，孔子和《易》并没有关系，在孔子当时《易》的经部还没有构成，他的话被采用了，也正是一个确实的证据。

五 《易》之构成时代

《易》的经部之构成究竟是在什么时候呢？关于这层，由晋太康二年所发掘的汲县的魏襄王墓的出土品，可以得到一个暗示。《晋书》卷五十一的《束皙传》上说：

> “初太康二年汲郡人不准盗发魏襄王墓……得竹书数十车。其《纪年》十三篇记夏以来至周幽王为犬戎所灭，以〔晋〕事接之。三家分〔晋〕，仍述魏事至安釐王(案当作襄王)之二十年。……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。……《师春》一篇，书《左传》诸卜筮，‘师春’似是造书者姓名也。……”

又杜预的《左传集解·后序》上也有约略同样的记载：

> “汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，皆简编蝌蚪文字。……所纪大凡七十五卷。……《周易》及《纪年》最为分了。《周易》上下篇，与今正同。别有《阴阳说》，而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》。……其《纪年篇》起自夏、殷、周，皆三代王事，无诸国别也。唯特记晋国。……晋国灭，独记魏事，下至魏哀王（案当作襄王)之二十年。

……又别有一卷，纯集疏《左氏传》卜筮事，上下次第及其文义，皆与《左传》同，名曰《师春》。'师春'似是抄集者人名也。”

由这两种的纪录看来，可以知道在魏襄王的二十年时，《易传》的“十翼”是完全没有的，《易经》是被构成了，但不仅一种，在《周易》之外还有和《周易》约略相似的《易繇阴阳卦》(杜预的《阴阳说》，疑即指此)。同样的东西有两种，正是表明那种东西还在试作时代，这由伴出品的《纪年》与《师春》也可以得到证明①。

《纪年》就是《竹书纪年》，原书到后来也散佚了，现存的《竹书纪年》是由明时的人所伪托的。关于这件事情，有王国维的《古本竹书纪年辑校》和《今本竹书纪年疏证》的两种很周到的研究成绩②，用不着多说。《古本纪年》的纪事是终结于魏襄王的死前三年之二十年的，明白地是襄王时代的书籍。那么，同时出土的《周易》和《易繇阴阳卦》也当得是时代相差不远的作品。

《师春》虽被认为是《左传》的卜筮事之辑录，但在我看来，宁可认为是在刘歆编制《左传》时被割裂而利用了的一种资料。因为《师春》是关于卜筮的书，不会受到秦始皇的焚书之厄，同时也就可以想到，在汉代的秘府中必然有所蒐藏。我们试看《左传》上的卜筮事的繇辞，那里面有和现存的《周易》相合的，也有不相合的，便可以知道所使用的《易》的底本是在一

① 见《新学伪经考》卷三上及卷十，又见《孔子改制考》卷十。——作者注

② 见《王氏遗书全集》。——作者注

种以上。《左传》的卜筮事都是的中了的预言，明明是事后所假托。其最后的事件是鲁哀公十一年，可以知道《师春》的原本一定是哀公十一年以后的成品。而且它的作伪的目的明明是在对于种种不同的《易》的底本作虚伪的证明。因此那被伪证了的种种不同的《易》的底本也可以明白地推定是出于哀公十一年以后，即春秋以后。

由以上的推论，可知汲冢所出的《周易》及《易繇阴阳卦》，都是孔子以后，即战国初年的东西。《易繇阴阳卦》，又有《归藏易》的名称。《隋书·经籍志》上说："《归藏》汉初已亡，案晋《中经》有之，唯载卜筮，不似圣人之旨。"但晋的《中经》所著录的都是汲冢的出品。《晋书·荀勗传》上说："得汲郡冢中古文竹书，诏勗撰述之，以为《中经》，列在秘书。"据此可以知道所谓《归藏易》不外是由荀勗对于《易繇阴阳卦》所赋与的拟名。原来《归藏》之名仅见于《周礼》的春官太卜，与《连山》《周易》共合为所谓"《三易》"，但《汉书·艺文志》中并没有《连山》和《归藏》的著录，我疑是和《周礼》一样乃刘歆所伪托的东西，不过那伪托品没有流传便化为了乌有。荀勗得到了《易繇阴阳卦》，便任意把它拟定为《归藏》罢了。他这所拟定的名称也莫有为他的同时代人所公认，且看束皙和杜预都别立名目便可以明白。由荀勗所拟定的《归藏》，到宋以后又散佚了。只是被引用于宋以前的著述的佚文由马国翰所辑录了起来，收在了他的《玉函山房辑佚书》里面。由那佚文看来，最令人注目的是那南方色彩的浓厚。例如在同是南方系统的书籍《山海经》的注中，由郭璞所屡屡引用的《归藏·郑母经》的佚文里面

便有下列的故事：

"夏后启筮御飞龙登于天，吉。"(«海外西经»注)

"昔者羿善射，毕十日，果毕之。"(«海外东经»注)

又如«归藏·启筮»的佚文里面的：

"空桑之苍苍，八极之既张，乃有夫羲和，是主日月(主字疑是生字之误)，职出入以为晦明。"(«大荒南经»注)

"瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出于暘谷。"(同上)

"昔彼九冥，是与帝辩，同宫之序，是谓«九歌»。"(«大荒西经»注)

"不(乃)得«窃辩»与«九歌»以国于下。"(同上)

(«窃辩»疑是«加辩»之误，«楚辞·大招»有"伏羲«驾辩»"之语，«驾辩»即«加辩»，亦即«九辩»也。«离骚»"启«九辩»与«九歌»"。)

象这些故事或传说，和«楚辞»特别和«天问篇»，是共通着的。在«周易»里面这种的色彩虽然多被洗掉了，但也并未全然消灭。例如最初的乾卦的关于龙的观念，特别是九五爻的"飞龙在天"的那种着想，依然是南方系统的东西。乘龙御天的那种浪漫的空想，除掉«楚辞»与«庄子»之外，在北方系统的著述中是没有看见过的。

«周易»的爻辞里面，如上文所述有利用春秋中叶的晋事的痕迹，在着想上又多带着南方的色彩，且与南方色彩更加浓厚的«易繇阴阳卦»复同出于魏襄王墓。关于这两种«易»的生成我们可以得到一些明确的判断，便是«易繇阴阳卦»当是南

方的人著的，而《周易》则可以有两种的推想。第一种是著了《易繇阴阳卦》的同一的南人到了魏，为迎合北方人的趣味起见，又另外著了一部繇辞不同的《周易》来。第二种是北方的魏、晋人模仿着《易繇阴阳卦》而自行著出了一部作品。但这两种的推想，由向来所有的《易》学传授的系统看来，是以第一种为近乎事实的。

六　《易》之作者当是馯臂子弓

据汉人的记载，关于《易》学的传统有两种。一种出于《史记·仲尼弟子列传》：

> "商瞿，鲁人，字子木，少孔子二十九岁。孔子传《易》于瞿；瞿传楚人馯臂子弘；弘传江东人矫子庸疵；疵传燕人周子家竖；竖传淳于人光子乘羽；羽传齐人田子庄何；何传东武人王子中同；同传菑川人杨何。何元朔中以治《易》为汉中大夫。"

另一种出于《汉书·儒林传》：

> "自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸；子庸授江东馯臂子弓；子弓授燕周醜子家；子家授东武孙虞子乘；子乘授齐田何子装。……汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中。……同授淄川杨何字叔元，元光中征为大中大夫。"

两者大抵是相同的，只有第三世和第四世是互相更易了。我看《史记》是较为可信的。《史记》不用说是出于《汉书》之前，而

由两者所举出的人名看来,《史记》是字上名下的古式,《汉书》是字下名上的新式,单据这层两种资料的时代性也就是判然了的。但是《史记》的馯臂子弘应该是经过后人的窜改。我想那原文当是"馯(姓)子弘(字)臂(名)",因为后来录书的人不知道古代的人名有新旧两种的表现方式,妄根据了《汉书》来把它更改了。弘字应该是肱字的笔误,肱与臂,一字一名,义正相应。弓是肱的假借字。《左传》和《谷梁》的郲黑肱,《公羊》作黑弓,是同一例证。

照这两种传授系统看来,晋人或魏人是于《易》学的传统上没有关系的。因此《周易》与其认为魏、晋人的摹仿作,宁该认为是由《易繇阴阳卦》的作者迎合北人而改作了的成品。问题倒是著出了这两种《易》的南人究竟是谁?由种种的推论上看来,我觉得这位作者就是楚人的馯臂子弓,这是我在这儿要提示出的一个主要的断案。

子弓的名字又见《荀子》的《非十二子篇》,在那儿荀子极端地称赞他,把他认为是孔子以后的唯一的圣人。

"无置锥之地而王公不能与之争名,在一大夫之位则一君不能独畜,一国不能独容,成名况乎诸侯,莫不愿以为臣。是圣人之不得势者也。仲尼、子弓是也。"

"今夫仁人也将何务哉?上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义,以务息十二子之说。如是,则天下之害除,仁人之事毕,圣王之迹著矣。"

荀子本来是在秦以前论到《周易》的唯一的一个儒者,他把同时代的一切学派的代表,尤其是同出于儒家的子思、孟

轲，都一概摈斥了，特别把子弓提起来和孔子一道并论，而加以那样超级的赞辞，可知这位子弓决不会是通泛的人物。子弓自然就是矸臂子弓；有人说是仲弓，那是错误了的。但矸臂子弓如果只是第三代的一位传《易》者，那他值不得受荀子那样超级的称赞。所以在以上种种推定之外，在这儿更可以得到一个坚确的证据，使我们相信子弓定然是《易》的创作者。子弓生于楚，游学于北方，曾为商瞿的弟子，孔子的再传弟子。这些当然是事实，但是《易》的传统更由他突出而上溯到了商瞿和孔子，那一定是他的后学们所闹出来的玩意。因为孔子是儒家的总本山，凡他的徒子徒孙有所述作都好象是渊源于那儿，而子弓作《易》的事迹也就被湮没了。

从《易》的纯粹的思想上来说，它之强调着变化而透辟地采取着辩证的思维方式，在中国的思想史上的确是一大进步。而且那种思想的来源明白地是受着了老子和孔子的影响的。老子说："万物负阴而抱阳。"①他认定了宇宙中有这种相反相成的两种对立的性质。孔子说："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"②他认定了宇宙只是变化的过程。但到了《易》的作者来，他把阴阳二性的相生相克认为是变化之所以发生的宇宙的根本原理，他是完全把老子和孔子的思想综合了。由时代与生地看来，这项思想上演进的过程，对于子弓之为作《易》者的认定是最为适应的。子弓大约是和子思同时，比墨子稍后。那时的南方人多游学于北方，如《孟子》上所说的"陈

① 《道德经》第四十二章。

② 《论语·阳货》。

良楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国”[①]，可以说便是他的同志。但子弓怀抱着那种划时代的思想，却为卜筮和神秘的雰围气所囿，不待说是时代的束缚使然，我想也怕是由于他所固有的独特的个性吧。我们如想到二千年后的德国的大哲学家莱普涅慈发明了与《易》卦的道理相同的所谓“二元算数”，后来得见了邵康节的《先天易图》而狂喜的神情，对于这作《易》者的矛盾性我们是容易了解的。

七 《易传》之构成时代

《周易》既作于马人臂子弓，那么《易传》的“十翼”不作于孔子，是不待论的。现存的“十翼”是《彖传上下》、《象传上下》、《系辞传上下》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，但是《说卦传》以下的三篇据《论衡》与《隋书》的记载是出于汉宣帝时。

> “孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”(《论衡·正说》)

> “及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。”(《隋书·经籍志》)

《论衡》所说的“一篇”《隋书》说为“三篇”，好象不相符，其实只是证明《说卦》、《序卦》、《杂卦》的三种在初本是合成一组，后来分成了三下罢了。这样一说来，好象“十翼”的名称要到汉

① 《孟子·滕文公上》。

宣帝时才有，但事实上不是那样。《汉书·艺文志》所著录的汉初施、孟、梁丘三家的《易经》已经都是"十二篇"，这又怎么说呢？这是因为"十翼"的分法，古时有种种的不同。孔颖达的《周易正义》的第六论《夫子十翼》上说：

> "但数'十翼'亦有多家。既文王《易经》本分上下二篇，则区域各别，《彖》、《象》、《释卦》，亦当随经而分。故一家数'十翼'云：《上彖》一，《下彖》二，《上象》三，《下象》四，《上系》五，《下系》六，《文言》七，《说卦》八，《序卦》九，《杂卦》十。郑学之徒并同此说。"

据此可以知道，现存本的"十翼"只是郑玄一派的分法，其他还有"多家"的分法可惜已经不可考了，但有费直的一种似乎还可以踪迹。《汉书·儒林传》上说：

> "费直……治《易》……亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇、《文言》，解说上下《经》。"

在《系辞》之下系了"十篇"两个字，如照着那样讲来，便是费氏《易传》是超过了"十翼"之数。但我想那"十篇"应该是"七篇"的错误。汉人写七字作+，十字作十，只以横直二划的长短来分别，是很容易错误的。《系辞传》现存本虽然分成上下篇，但那是没有一定的标准的，要分成七篇也没有什么不可。我想费氏的"十翼"一定是以《彖》、《象》、《文言》各为一篇，与七篇的《系辞传》相合而为十的。

总之现存的"十翼"中，《说卦传》以下的三篇是出现于西汉的中叶，汉初时所未有。不过这三篇也不必便如近人所怀疑的那样，是汉人所伪托。据《束皙传》，汲冢的出土品中已有

“似《说卦》而异”的《卦下易经》一篇，那么在战国初年，便是馯臂子弓把《易》作成而加以传授的时候，一定是有过一些说明自己的假定与理念的一种《传》样的东西。《卦下易经》怕也就是他著的。那么《说卦传》以下的三篇或者就是《卦下易经》的别一种的纪录，如象墨家三派所纪录的他们的先师的学说各有一篇而内容多少不同的一样。我相信《说卦传》以下三篇应该是秦以前的作品。但是《彖》、《象》、《系辞》、《文言》，却不能出于秦前。大抵《彖》、《系辞》、《文言》三种是荀子的门徒在秦的统治期间所写出来的东西。《象》是在《彖》之后，由别一派的人所写出来的。

关于《象传》，有近人李镜池的《易传探源》①比较论得详细。他的结论是：《象传》多有摹仿《彖传》的地方，有时两者的见解又全相背驰；作者大约是齐鲁间的儒者，时代大约是在秦汉之际。对于他的结论，我是全表同意的。因为《彖传》本是秦时的东西。那么摹仿它的《象传》自然是当得在秦、汉之际了。《象传》全体显明地带着北方的色彩，而且明白地受着《论语》的影响的地方很多，作者认为是齐、鲁间的儒者也是不会错的。故尔在这儿关于《象传》不必多费唇舌，我只把《彖传》、《系辞传》、《文言传》三种来加以研讨。

八　《彖传》与荀子之比较

上面已经说过荀子是先秦儒家中论到《周易》上来的唯一

① 《古史辨》第三册。——作者注

的人，现存的《荀子》书中引用《易经》的话有两处。

一 “《易》曰：‘括囊无咎无誉。’腐儒之谓也。”(《非相》)

二 “《易》曰：‘复自道，何其咎。’”(《大略》)

一是今《坤卦》六四的爻辞，二是《小畜》初九的爻辞，都和现存的《周易》没有出入。还有一处是论到《咸卦》的，不仅和《彖传》的理论大同小异，而且连用语都有完全相同的地方。现在我把两项文字并列在下边。

“《易》之咸，见夫妇，夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。咸、感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”(《荀子·大略》)

“咸、感也，柔上而刚下。二气感应以相与，止而说(悦)，男下女，是以亨。利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣。”(《彖下传》)

两者之相类似是很明显的。假如荀子是引用了《易传》，应该要标明出它的来源。《荀子》书中引用他书的地方极多，都是标明了出处的，而关于《咸卦》的这一段议论却全然是作为自己的学说而叙述着，以荀子那样富于独创性的人，我们可以断定他的话决不会是出于《易传》之剽窃。而且《易传》显明地是把荀子的说话展开了，它把他的见解由君臣父子的人伦问题扩展到了天地万物的宇宙观上去了。无论怎么看，都是荀子的说话在先，而《易传》在后。

再者，在《咸卦》中看见夫妇的说法须得有《说卦传》中所

揭出的假设以为前提。据《说卦传》上所说，兑☱是少女，艮☶为少男，少男与少女相合自然便呈夫妇之象。而卦位是艮下兑上，故尔又生出了"男下女"的说法。由此看来，可以知道《说卦传》里面所有的各种假设是先秦时代的东西。荀子根据了那些假设以解释《易》理，《彖传》又是把荀子的说法敷衍夸大了的。

九 《系辞传》的思想系统

《系辞传》，至少其中的一部分，也明明受了荀子的影响，从思想系统上可以见到它们的关系。本来中国的天道思想是发足于殷、周时代的人格神的上帝。到了春秋末叶有老子出现，把一种超绝乎感官的实质的本体名叫"道"的东西来代替了人格神。他的后辈孔子也同样抛弃了人格神的观念，但于老子的"道"的观念也没有表示接受，他是把自然中的变化以及变化所遵循的理法神圣化了。他之所谓天不外是理法。到了墨子，又把人格神的观念复活了起来。由是战国时代思想上的分野便形成了儒道墨三派鼎立的形势。单由儒家来说，在孔子以后，关于天的思想也还有种种的变迁。子思孟子把本体的名目定为"诚"，或者素朴地称为"浩然之气"，已经不少地带着了道家的倾向，但不肯率直地采用老子的"道"的名目。直到荀子却毫不踌蹰地采用起"道"的这个术语来了。

> "所谓大圣者知通乎大道。……大道者所以变化遂成万物也。"(《哀公》)

"万物为道一偏,一物为万物一偏。"(«天论»)

这些"道"字决不是儒家所惯用的道术的意义，显明地是道家所惯用的本体的名目。不过荀子的道体观和老子学派的依然是两样。他把"道"完全看成一种观念体，"道"便是宇宙中的有秩序的变化,也就是所谓天,所谓神。

"列星随旋,日月递炤,四时代御，阴阳大化,风雨博施。万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形，夫是之谓天。"(«天论»)

这一节文字可以说是他的天论的精髓，同时也就是他的道体观的全面。他是把神、天、道当成一体，看成为自然中所有的秩序井然的变化。自此以往的更深一层的穿凿是为他所摈弃的。

"唯圣人为不求知天。"(«天论»)

知道了这层再来反顾«系辞传»，荀子学派的风貌便明白地显露了出来。

"一阴一阳之谓道,继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知。……显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉。富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。……阴阳不测之谓神。"(«系辞上传»)

"形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。"(同上)

不仅在使用着本体的意义的“道”，而且道即是易，易即是神的概念，也完全是荀子思想的复写。本来“易”这个字据《说文》说来是蜥易的象形文，大约就是所谓石龙子。石龙子是善于变化的，故尔借了易字来作为了变化之象征。最初把易即变化认为宇宙之第一原理的，自然是承继了孔子思想的《易》之作者馯臂子弓，然而把道家的术语输入了的却是始于荀子。故尔写出了这些《系辞传》的人们必然是荀子的后学。而且他们也和荀子一样，在变化以上是不再去对于天道作更深的穿凿的。

“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信(伸)也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也，龙蛇之蛰以存身也，精义入神以致用也，利用安身以崇德也。过此以往，未之或知也。”(《系辞下传》)

十　《文言传》与《彖传》之一致

《文言传》不成于一人之手，早已由宋的欧阳修揭破了。但其中有一部分和《彖传》确是出于同一作者的东西。现在且把两者所共通的地方并列在下边：

《彖上传》

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”

"至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞,君子攸行。先迷失道,后顺得常。西南得朋,乃与类行。东北丧朋,乃终有庆。安贞之吉,应地无疆。"

《文言传》

"乾元者始而亨者也。利贞者性情也。乾始能以美利利天下,不言所利大矣哉。大哉乾乎,刚健中正,纯粹精也。六爻发挥,旁通情也。时乘六龙以御天也。云行雨施,天下平也。"

"坤至柔而动也刚,至静而德方。后得主而有常,含万物而化光。坤道其顺乎,承天而时行。积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。"

不仅着想相同,连用语也多一致。这个现象与其解释为某一边的抄袭,宁当解释为由同一个人在不同的时候所写出的东西,或则是同一个人的学说由不同的人所笔记下来的。

特别当注意的是两者所共通的"时乘六龙以御天"的一句。古代的车乘,就是殷代末期的帝王都只是驾着二马的①。到了周人添成为四匹。驾用六匹,旧说以为是秦制,但在战国末年也早就有了,《荀子·劝学篇》的"伯牙鼓琴而六马仰秣",便是证据。"时乘六龙"是由六马的车驾所得来的联想,这表示着了《彖传》和《文言传》一部分的作者的时代。而"乘龙以御天"是南方系统的着想,却又表示了作者的国别。

① 《卜辞通纂》第七三〇片参照。——作者注

十一 《易传》多出自荀门

以上由思想的系统与表现之一致见到了《彖传》与《系辞传》、《文言传》之一部分是明显地受着了荀子的影响，而且三者的着想多带南方的色彩，可以见得那些文字的作者们一定是楚国的荀子门徒。

荀子本是赵人，仕于楚而终竟是在楚的兰陵客死了的。刘向的《荀子叙录》上说：

> “兰陵多善为学，盖以孙卿(即荀子)也。长老至今称之，曰：兰陵人喜字为‘卿’，盖以法孙卿也。”

荀子的生前和死后，对于兰陵人所加被的感化，可以见得是怎样的普遍而深刻。

秦始皇的二十六年兼并六国的时候，大约荀子是还存在的。秦始皇的三十四年听从了他的弟子李斯的建议，焚毁《诗》、《书》、百家的著作，并且以严刑禁止挟书。第二年又有了阬儒的惨祸。在那样的统治学术思想的高压政策之下，春秋、战国以来的盛极一时的学者，特别是受着荀子影响的“善为学”的兰陵人，究竟往那儿走呢？秦人焚书，对于几种书籍是视为例外的，便是关于“医药、卜筮、种树”的那些书。这儿不正好是那些学者们的安全瓣吗？《易经》本是关于卜筮的书，学者们要趋向到这儿来，正是理所当然的事。大部分的《易传》之所以产生，而且多产生于受了荀子的感化的楚人之手，我相信是由于有这样的机缘。

国灭以后把秦人怨恨得最深刻的要算是楚人。楚人有句谚语，是说"楚虽三户，亡秦必楚"[①]。可见得楚人是始终想图报复，而和秦人反抗的。秦始皇帝兼并了天下以后，他自己号称为"始皇帝"，在那时有过一道诏书说明他的这种称号的用意。

"朕为始皇帝，后世以计数，二世、三世、至千万世，传之无穷。"(《史记·秦始皇本纪》)

这种万世一系的期望所包含着的思想是万事万物都恒定不变。这不用说是秦人的统治思想。但这种思想在和秦人反对的楚人，自然是要反对的。想到了这层便可以知道为什么楚国的学者要多多趋向到《易》理的阐发上来。《易经》是注重变化的，这和当时的统治思想正相对抗。那种叛逆的思想自然是不能够自由发表的，而楚人却借了卜筮书的《易》来表示，令人不能不感叹到那些楚人要算是些巧妙的石龙子。

最后还有一件事情可注意的，是《荀子》书中最后一篇的《尧问篇》之最后的一节。那是荀子的门人所著的荀子的赞辞。那儿极力的称赞荀子，以为"孔子弗过"。但不幸的是"迫于乱世，鰌于严刑，上无贤主，下遇暴秦"。所以便不得不"蒙佯狂之色，视(示)天下以愚"。由那一段文字看来，可以知道当时的荀子自身和他的门徒们，是怎样的岌岌乎其危。那些门徒要来讲究卜筮，或许也就是"蒙佯狂之色，示天下以愚"的手段吧。

总之，《易传》中有大部分是秦时代的荀子的门徒们楚国

---

① 《史记·项羽本纪》。

的人所著的。著书的时期当得在秦始皇三十四年以后。

十二 餘 论

由以上所述，《周易》经传的作者及其时代，算给与了一个通盘的检定。经部作于战国初年的楚人馯臂子弓，我相信是没有问题的。子弓把种种的资料利用了来作为《周易》的卦辞和爻辞，资料的时代本不一致，但所被利用的殷、周时代的繇辞特别多，故尔对于那著作全体蒙上了一层原始的色彩。后世的人把《周易》当成一部很古的著作看，便是由于受了这种色彩的蒙混。

子弓之作《周易》，自然是具现了他自己的思想，同时他一定是一位神秘主义者，他存心要提供出一种新式的卜筮方法。他的思想可取，卜筮是他的迷信。

作《易传》的人是无法决定的。但那些作者和子弓不同的地方是存心来利用卜筮以掩蔽自己的思想的色彩。我们知道了作者们的这番苦心时，我们研究《易传》，应该抛撇了那卜筮的部分，而专扼取它的思想的精华。

一九三五年三月十日

由周代农事诗论到周代社会

周代的诗歌里面有好几篇纯粹关于农事的诗，我现在先把那些诗的篇名分列在下边吧。

《风》……《七月》

《雅》……《楚茨》 《信南山》 《甫田》 《大田》

《颂》……《臣工》 《噫嘻》 《丰年》 《载芟》 《良耜》

我在十三四年前写《诗书时代的社会变革与其思想上之反映》（见《中国古代社会研究》)的时候，对于这些诗曾经作过一番研讨，但那时我对于古代史料还没有充分的接触，感情先跑到前头去了，因此对于这些诗的认识终有未能满意的地方。这些诗，对于西周的生产方式是很好的启示，如认识不够，则西周的社会制度便可成为悬案。因此我要更费些工夫，来尽可能客观地、实事求是地，对于它们再作一番检点。

第一：《噫嘻》

“噫嘻成王，既昭假尔。率时农夫，播厥百谷。

骏发尔私，终三十里。亦服尔耕，十千维耦。”

“成王”，《毛传》训为“成是王事”，《郑笺》训为“能成周王之功”，完全讲错了。照文法结构上看来，成王分明是一个人，而且是诗中的主格，当即周成王是毫无疑问的。《鲁诗序》以

为是"康王孟春祈谷于东郊,以成王配享之诗",大约以"成"为谥故以定之于康王。其实古时候并无谥法,凡文、武、成、康、昭、穆、恭、懿等,都是生号而非死谥。彝器有《献侯鼎》,其铭文云:"唯成王大奉,在宗周,赏献侯嚣贝,用作丁侯障彝",分明在王生时已称"成王"。此外生称邵王、穆王、恭王、懿王之例也被发现,及到春秋中叶齐灵公时的《叔夷钟》与《庚壶》也都生称灵公。谥法大抵是在战国中叶才规定的,此事初由王国维揭发,继由我加以补充,业已成为了定论①。前人不明此例,故于古书上的王公名号每多曲解,如《孟子》书中的梁惠王、齐宣王、滕文公之类均以为死后追称,其实并不是那么一回事。

这里的"成王",断然无疑的还是在生时的周成王。做诗的人当得是周室的史官,是在对着一些田官说话。翻译成白话时便是这样:

"啊啊,我们的主子周成王既已经召集了你们来,
要你们率领着这些耕田的人去播种百谷。
赶快把你们的耕具拿出来,
在整个三十里的区域,大大地从事耕作吧,
要配足一万对的人才好呵。"

"骏发尔私"的"私"注家均称为"私田",这是所谓"增字解经"。其实只是指各人所有的家私农具,而且可能也就是"耜"字的错误,照诗的层次上说来,是应该这样解释的。

照着我这样解释,这首诗便成为了研究周代农业的极可

① 详见王国维《遹敦跋》(全集本《观堂集林》卷十八)及拙著《谥法之起源》(《金文丛考》)。——作者注

宝贵的一项史料，可以作为一个标准点。诗明是作于周成王时，周初的农业情形表现得异常明白。农业生产的督率是王者所躬亲的要政之一；土地是国家的所有，作着大规模的耕耘；耕田者的农夫是有王家官吏管率着的。这情形和殷代卜辞里面所见的别无二致。

一 “戊寅卜宾贞：王往挈[①]众黍于囧。”(《卜辞通纂》第四七三片)

二 “乙巳卜𣪊贞：王大令众人曰：协田，其受年。十一月。”(《殷契粹编》第八六六片、《前编》七·三〇·二)

三 “贞：叀(维)小臣令众黍。一月。”(《卜辞通纂》第四七二片)

四 “丙午卜㞢贞：(令)众黍于×。”(《卜辞通纂》《别录》二)[②]

在文字上虽然有繁有简，有韵文和散文的不同，但实质上是完全相同的。譬如我们把《噫嘻》一诗简单化起来，便是“成王命田官率农夫耕种”，如此而已。在卜辞里虽然表示殷王每每直接和“众人”发生关系，但也每每间接由“小臣”或其他同身分的人。这“小臣”就等于周代的田官(别的诗称为“保介”或“田畯”)，“众人”呢不用说也就是农夫了。“众”字在卜辞作“日下三人形”，即表示在太阳光底下劳作的人。但周王自己

① 作者谓“‘挈’当释为以”，见《中国古代社会研究·卜辞中的古代社会》补注。

② 该书别录二为“日本所藏甲骨择尤”，包括材料很多，本条见《卜辞通纂·别录二》七页一片。

也每每和农夫直接发生关系，见于下述别的诗篇，而在文王当时，文王自己还亲自下田收谷，《周书》的《无逸篇》里面是有明证的："文王卑服，即康（糠）功田功，……自朝至于日中昃，不遑暇食。"

第二：《臣工》

"嗟嗟臣工，敬尔在公。王釐尔成，来咨来茹：

'嗟嗟保介，维莫（暮）之春。亦又（有）何求？如何新畬？'（王咨询）

'于皇来牟，将受（抽）厥明（芒）。明昭上帝，迄用康年。'（保介答）

命我众人：'庤乃钱镈，奄观铚艾。'"（王向臣工发令）

这诗的时代不敢定，大约和《噫嘻》相差不远，因为风格相同，而且没有韵脚。诗中的王亲自来催耕，和卜辞中的王亲自去"观黍"和"受禾"的情形相同。首节是传宣使的宣说，次节与三节为王与保介的一问一答，尾节为王给臣工的命令。"众人"还保持着殷代的称谓，自然也就是农夫。所谓"保介"，郑玄在此处及《月令》"天子亲载耒耜，措之于参保介之御间"均解为车右，谓"车上勇力之士，被甲执兵"，但在本诗里便讲不通。《吕氏春秋·孟春纪》注："保介，副也"，也没有说明是什么官职之副。朱熹补充之，解为"农官之副"。但看情形应该就是后来的"田畯"，也就是田官。介者界之省，保介者保护田界之人。全诗译述如下：

"啊啊，你们这些耕作的人们！好生当心你们的工作。国王赏识你们的成就，亲自来慰问你们来了！

王问道：'啊啊，你们这些管田的官，在这暮春时节，你们可有什么要求？两岁的新田种得怎么样？三岁的畬田种得怎么样？'

管田的官回答：'很好的大麦(牟)小麦(来)都要抽穗了。感谢老天爷照顾，年年都是有好收成的。'

王又向着大家说：'好生准备你们的耕具呵，今年又会看到好收成的啦！'"

第三：《丰年》

"丰年，多黍多稌，亦有高廪，万亿及秭。

为酒为醴，烝畀祖妣。以洽百礼，降福孔皆。"

"年辰好呵，小米多，大米也多。到处都有高大的仓，屯积着整千整万整十万石的粮。

拿来做烧酒，拿来做甜酒，奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典没有尽头，降下很多的福泽呵，祖先保佑。"

这首诗没有什么可以解释的，时代要晚些，辞句多与《载芟》相同。"万亿及秭"的情形同样表示着土地国有的大规模耕作，决不是所谓小有产或大有产的个人地主所能企及的。

第四：《载芟》

"载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛，侯主侯伯，侯亚侯旅，侯强侯以。

有嗿其馌，思媚其妇。有依其士，有略其耜。俶载南亩，播厥百谷，实函斯活。

驿驿其达，有厌其傑。厌厌其苗，绵绵其麃。

载获济济，有实其积，万亿及秭。为酒为醴，烝畀祖

妣，以洽百礼。

有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之宁。匪且有且，匪今斯今，振古如兹。”

这在《周颂》里面要算是最长的一首诗，看它说到“振古如兹”的话，年代比《噫嘻》、《臣工》应该后得多了。诗从耕作说到播种，说到禾苗条畅，说到收成良好，说到祭祀祖宗，含括着农政的一年。值得注意的是：(一)“千耦其耘”和《噫嘻》篇“十千维耦”相印证，耕作的规模依然是广大；(二)从事耕作的人有主(即王)有伯，有大夫士的亚旅，有年富力强者(“强”)，有年纪老弱者(“以”)，全国上下都是在参加的。——“以”与“强”为对文，应当读为騃或骀，即是不强的人。《传》、《笺》均当作雇佣讲，那可讲不通，被雇佣者力当强，何以乃别出于“强”之外而成对立呢？当时假如已经能有雇佣存在，主伯亚旅何以还要亲自参加呢？因此我的讲法有些不同。还是用白话整个翻译在下边吧：

“除草根，拔树根，耕地的声音泽泽的响。

有一千对人在薅草呵，薅向平地，薅上坡坎，

国王也在，公卿也在，大夫也在，

强的弱的，老的少的，一切都在。

送饭的娘子真是多呵！打扮得多漂亮呵！

男子们好高兴呵！犁头是风快的呵！

今天开首耕上向阳的田，

准备播种百谷，耕得真是深(函)而且阔(活)呵！

啊，陆续的射出禾苗来了，先出土的冲得多么高呵！

苗条真是聪骏可爱呵，不断地还在往上标呵；

收获开始了，好多的人呵，好丰盛的收成呵；

屯积成整千整万整十万石的粮。

拿来煮烧酒，拿来煮甜酒，

奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典没有尽头。

饭是那样的香，酒是那样的香，

真是国家的祥瑞呵，人人的寿命都要延长。

不但是现在才这样，不但是今天才这样，

从古以来一直都是这样呵。”

第五：《良耜》

“畟畟良耜，俶载南亩，播厥百谷，实函斯活。

或来瞻汝，载筐及筥。其饟伊黍，其笠伊纠。其镈斯赵，以薅荼蓼。

荼蓼朽止，黍稷茂止。获之挃挃，积之栗栗。其崇如墉，其比如栉，以开百室。

百室盈止，妇子宁止，杀时犉牡，有捄其角。以似以续，续古之人。”

译文：

“坚利的好犁头呵，今天开始耕上向阳的田，

准备播种百谷，耕得真是深而且阔呵；

有人来看望你们，背起筢子，提起篮子。

送来的是小米饭，戴的笠子多别致呵。

男子们的锄头加劲赵（平声）起来了，加劲的在薅杂草了。

杂草肥了田，庄稼茂盛了。

割起来戚戚簌簌地响，堆起来密密栗栗的高。

高得象城墙，排起来象梳子的齿，

百打百间仓库都打开了。

百打百间的仓库都堆满了，

大大小小的眷属都没有耽心的了。

把这黑嘴唇的大牯牛杀掉吧，它的角是那么弯弯的。

好拿来祭祖先，祈求福泽绵延。”

这诗不用说也还是宗周的情形，和《载芟》的时代大概相差不远吧。当时的天子事实上只是象后来的一位大地主，不过他的规模更宏大得多了。“百室”断然是仓库无疑，为着押韵的关系，故用了“室”字。“妇子”这种字面在诗中多见，周初的《矢令簋》也有“妇子后人永享”的字样。但在这儿是指后妃和王子，古人素朴，在这些地方还没有感觉着有用特殊敬语的必要。

第六：《甫田》

“倬彼甫田，岁取十千。我取其陈，食我农人，自古有年。今适南亩，或耘或耔，黍稷薿薿。攸介攸止，烝我髦士。

以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。

曾孙来止，以其妇子，馌彼南亩，田畯至（致）喜（饎）。攘其左右，尝其旨否。禾易长亩，终善且有（尤）。曾孙不

怒，农夫克敏。

曾孙之稼，如茨如梁。曾孙之庾，如坻如京。乃求千斯仓，乃求万斯箱。黍稷稻粱，农夫之庆。报以介福，万寿无疆。”

“甫田”是大田，田之大一年可以取十千石，事实上怕还不止。这和“千耦其耘”，“十千维耦”相印证，足以断定土地依然属于公有。

“曾孙”，郑玄以为成王，他的根据大概是《噫嘻》吧，但奇怪的是《噫嘻》的成王却被他解为“能成周王之功”去了。照理总要理解得《噫嘻》的成王就是周成王，这儿的“曾孙”要解为成王才有根据。其实就诗的情趣看来，决不会是成王时代的作品。它在说“自古有年”，它在用琴瑟，已经晚得多了。《周颂》中祭神是没有用琴瑟的，琴瑟的出现当在春秋时代。因此这位曾孙不必一定是周王；即使是周王也当得属于东周了。

“报以介福”句，前人都解“报”为报酬，解“介”为大，但于文理上说不过去。我的看法是“报”乃报祭之报，《国语·鲁语》：“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。”“介”字假为匄，求也，金文中用匄字。因而“报以介福”即是报祭先祖以求幸福。

译文：

“开朗呵，好广大的田，一年要收十千石的收成。我们只把每年的陈谷拿给农夫们吃：因为年年都是丰年啦。今天要到向阳的田地里去，那儿有的在犁田，有的在薅草，稻子都长得很茂盛了。为了要求神，为了要休息，把

一切壮健男子都集拢来了。

把我们清洁的齍盛和祭羊，拿来祭社神，拿来敬四方。我们的田已经弄好了，是农人们的喜庆啦。弹起琴，鼓起瑟，还打起鼓，我们大家来敬田神呵，求雨水好，求收成好，求我们男男女女大家都有饭吃得饱。

国王也亲自来了，还带着他的王妃和王子，到这向阳的田里犒劳我们，给管田的官们送来了酒食。国王跟他的随从，也同我们一道尝了尝口味。禾稻满田都种遍了，长得真是好，而且好到尽头了。国王没有生气，他说：农夫们真正够勤勉呵。

国王的稻子要积得如象草房，如象车篷。国王的谷堆要堆得如象岛子，如象高峰。要准备一千座谷仓，要准备一万个箩筐，以好来装这些黄米，小米，大米，高粱，这是农夫们的喜庆啦。我们报祭先祖，祈求多福多寿，没有尽头。”

第七：《大田》

“大田多稼，既种既戒，既备乃事。以我覃耜，俶载南亩：播厥百谷，既庭且硕，曾孙是若。

既方既皁，既坚既好，不稂不莠，去其螟螣，及其蟊贼，无害我田穉。田祖有神，秉畀炎火。

有渰凄凄，兴雨祁祁，雨我公田，遂及我私。彼有不获穉，此有不敛穧，彼有遗秉，此有滞穗，伊寡妇之利。

曾孙来止，以其妇子，馌彼南亩，田畯至喜，来方禋祀，以其骍黑，与其黍稷。以享以祀，以介景福。”

这诗的“曾孙”，郑玄也说为成王，那是毫无根据的。和《甫田》大约是先后年代的作品吧，连辞句都有些相同。诗中最可注意的是“雨我公田，遂及我私”二句，这并不是孟子所解释的“井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩”的那种情形，而是足以证明在公有的土田之外已经有了私有的土田，而且失掉了生产力的老寡妇，已经在做乞丐了。

译文：

“广大的田里要多种稻子，已经把种子选好了，已经把家具也弄好了，一切都准备停当了。担起我们锋快的犁头，今天开始去耕向阳的田土，准备播种百谷。耕得要直而且宽，我们只是顺从国王的命令。

稻穗飏了花，又结了子，稻子很结实而又整齐；没有童粱，没有秕壳。把那些吃心、吃叶、吃根、吃节的害虫们都除掉吧。不要让它们害了我们的禾苗。田神是有灵有验的，把它们用火来烧掉吧。

天上阴阴地起了乌云，密密地下起雨来了。落到我们的公田，又落到我们的私田。到丰收的时候你看吧，那儿有割不完的残稻，这儿有收不尽的割禾，那儿掉下了一把稻子，这儿掉下了一些穗子，都让给寡妇们拾了去。

国王亲自走来，带着他的王妃和王子，犒劳向阳的田地里的人们，向管田的官们赏些饮食。国王是来祭四方的大神的，用黑的猪羊和黄的牛，加上黄米和高粱。求大神飨受，求大神赐福无量。”

第八：《信南山》

“信彼南山，维禹甸之。畇畇原隰，曾孙田之。我疆我理，南东其亩。

上天同云，雨雪雰雰，益之以霡霂。既优既渥，既沾既足，生我百谷。

疆埸翼翼，黍稷彧彧。曾孙之穑，以为酒食，畀我尸宾，寿考万年。

中田有庐（芦），疆埸有瓜，是剥是菹，献之皇祖。曾孙寿考，受天之祜。

祭以清酒，从以骍牡。享于祖考，执其鸾刀，以启其毛，取其血膋。

是烝是享（烹），苾苾芬芬，祀事孔明，先祖是皇。报以介福，万寿无疆。”

“信彼南山”与“倬彼甫田”同例，“信”与伸通，应当是坦直的意思。南山的坡很坦荡，夏禹王把它画成了田。这一带的田现在由我们的主子来耕种了。曾孙大约就是周王吧，但究竟是那一位周王，无法决定。年代和《大田》、《甫田》应该是相近的。

“中田有庐”和“疆埸有瓜”为对文，可知“庐”必然是芦字。（《说文》：“芦、芦菔也。”）以前的人都把这讲错了，甚至据以为八家共井式的井田的证据。其实这犹如“南山有台，北山有莱”（《小雅》）一样，“台”与“莱”为对文，是莎草，并不是亭台楼阁的台。这儿的“庐”也断然不是房屋庐舍的庐呵。

译文：

“坦直的呵，南山的坡，夏禹王把它画成了田。这些

高高低低的田，我们王室的子孙在耕种。我们画出疆界，清理田坎，向南一片，朝东一片。

天上起着一片的云，雰雰霏霏地下着雪，回头又下些毛毛雨。雨水是丰顺的，田土都渗透了，庄稼准定会好的。

田坎多整齐呵，黄米和高粱长得蓬蓬勃勃的。国王的稻子可以煮酒，又可以煮饭，要拿来敬神，祈求万年的长寿。

在田地当中有芦菔，在田坎埂上有黄瓜，把它们剥来淹好，敬献祖宗。求国王多福多寿，受上帝的保佑。

祭祀的时候用清酒，牵来一条红黄色的公牛敬献祖宗。我们拿着鸾刀，剥了牛的毛，取出牛的血和油。

有的是蒸，有的是烹，真是香气蓬蓬。敬神的仪式是多么堂皇呵，祖宗是多么光辉呵。我们报祭先祖，祈求多福多寿，没有尽头。”

第九：《楚茨》

“楚楚者茨，言抽其棘。自昔何为？我蓺黍稷。我黍与与，我稷翼翼。我仓既盈，我庾维亿。以为酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。

济济跄跄，絜尔牛羊，以往烝尝。或剥或亨（烹），或肆或将，祝祭于祊。祀事孔明，先祖是皇。神保是飨，孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。

执爨踖踖，为俎孔硕。或燔或炙，君妇莫莫，为豆孔庶，为宾为客。献酬交错，礼仪卒度，笑语卒获，神保是

格。报以介福，万寿攸酢。

我孔熯矣，式礼莫愆。工祝致告，徂赉孝孙。苾芬孝祀，神嗜饮食，卜尔百福，如几如式。既齐既稷，既匡既敕，永锡尔极，时万时亿。

礼仪既备，钟鼓既戒。孝孙徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸载起。鼓钟送尸，神保聿归。诸宰君妇，废彻不迟。诸父兄弟，备言燕私。

乐具入奏，以绥后禄，尔殽既将，莫怨具庆。既醉既饱，小大稽首，神嗜饮食，使君寿考。孔惠孔时，维其尽之，子子孙孙，勿替引之。”

这首诗，在年代上比较更晚，祭神的仪节和《少牢馈食礼》相近。彼礼，郑玄云“诸侯之卿大夫祭其祖祢于庙之礼”，虽不一定就是这样，但足见其礼节之晚。主祭者的“孝孙”可能是周王，可能是那一国的诸侯，也可能是卿大夫。在春秋末年鲁之三家已用“雍彻”，季氏已用“八佾舞于庭”，天子诸侯卿大夫的仪式并没有什么区别了。

译文：

“很条畅的蒺藜，它老是在抽它的刺。

我们是干什么的呢？从古以来便耕我们的地。

我们的黄米长得好，我们的高粱长得高，

我们的仓装满了，我们的谷堆有十千。

拿来煮酒，拿来煮饭，拿来祭祖宗，拿来祭鬼神，祈求大的幸福。

大家热热闹闹的，牵起你们的羊，牵起你们的牛，去

赶祭祀吧。

有些人来剥皮，有些人来煮肉，有些人来陈设，有些人来运搬，我们要在神堂祈祷。

我们的祭典多么堂皇呵，我们的祖先多么光辉呵，

神灵是要保佑的，我们的主子有幸福。

我们要报祭先祖，祈求多福多寿，没有尽头。

管灶的人忙忙碌碌的，祭盘做得顶顶大。

有的在叉烧，有的在油炙，主妇们都诚心诚意的，为了宾客做了不少的席面。

大家要敬酒，你敬我一杯，我回敬你一杯，礼节要周到，谈笑要尽兴。

神灵是要保佑的呵，我们要报祭先祖，祈求多福多寿，这就是报酬。

我们都好兴奋的呵，仪式没有差池的了。

司仪的人要开始司仪了，他要宣告着：‘主祭者就位。’

香气蓬蓬的祭品，神灵都很喜欢，

要给你一百种的幸福呵，一分一厘也不周转。

祭献已毕，神意再宣：

‘永远保佑你到尽头，福分让你有十万八千。’

仪式都准备好了，钟鼓手也都在等候着奏乐了。

主祭者就了位，司仪的人开始司仪了。

神灵都喝醉了，皇尸离开神位了。

奏乐送尸，神灵也就回去了。

管膳事的人，和主妇们，都赶快把祭献撤了。

老老少少，大家都一团和气地有说有笑。

乐移到后堂里去奏，大家在后堂里享享快乐。

‘你们都请就席啦，别嫌弃啦！’

‘那里，好得很呵！’

醉的醉了，饱的饱了，大大小小都叩头告辞了。

‘神灵喜欢你们的饮食，要使你们延年益寿。’

‘真是慷慨呵，真是合时呵，一切都好到了尽头。’

祝你们的子子孙孙，世世代代，

都照着你们这样天长地久。”

第十：《七月》

“七月流火，九月授衣。一之，日觱发。二之，日栗烈。无衣无褐，何以卒岁？三之，日于耜。四之，日举趾。同我妇子，馌彼南亩，田畯至喜。

七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁。女心伤悲，殆及公子同归。

七月流火，八月萑苇。蚕月条桑，取彼斧斨，以伐远扬，猗彼女桑。七月鸣鵙，八月载绩。载玄载黄，我朱孔阳，为公子裳。

四月秀葽，五月鸣蜩，八月其获，十月陨萚。一之，日于貉。取彼狐狸，为公子裘。二之，日其同，载缵武功。言私其豵，献豜于公。

五月斯螽动股，六月莎鸡振羽。七月在野，八月在

宇，九月在户。十月蟋蟀，入我床下。穹窒熏鼠，塞向墐户，嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。

六月食郁及薁，七月亨（烹）葵及菽。八月剥枣，十月获稻，为此春酒，以介眉寿。七月食瓜，八月断壶，九月叔苴，采荼薪樗，食我农夫。

九月筑场圃，十月纳禾稼。黍稷重穋，禾麻菽麦。嗟我农夫，我稼既同，上入执宫功。昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。

二之，日凿冰冲冲。三之，日纳于凌阴。四之，日其蚤，献羔祭韭。九月肃霜，十月涤场，朋酒斯飨，曰杀羔羊。跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。”

这不是王室的诗，并也不是周人的诗。诗的时代当在春秋末年或以后。诗中的物候与时令是所谓“周正”，比旧时的农历，所谓“夏正”，要早两个月。据日本新城新藏博士《春秋长历的研究》，发现在鲁文公与宣公的时代，历法上有过重大的变化。以此时期为界，其前半叶以含有冬至之月份的次月为岁首（所谓建丑），其后半叶则以含有冬至之月份为岁首（所谓建子）。又前半叶置闰法显然无规律，后半叶则颇齐整。他这个发现，是根据春秋二百四十二年间的三十七次日蚀（其中有四次应系讹误），用现代较精确的天文学知识所逆推出来的，我们不能不认为很有科学的根据。他根据这个发现推论到三正论的问题。

“关于三正论之文献，由来颇古。然由研究春秋长历之结果，可知其断非春秋以前历史上之事实。余以为，盖

在战国中叶以降，将所行之冬至正月历（建子）拨迟二个月，改为立春正月历（建寅）时，因须示一般民众以改历之理由，遂倡三正论而笃宣传耳。其后，因秦代施行十月岁首历（建亥），更加以汉代之宣传，遂至认三正之交替真为上古历史上之事实。时至今日，信者尚不乏人，此于中国上古天文历法发展史之阐明，系累非浅，诚可谓憾事。”①

所谓三正论系出于后人捏造，毫无疑问，唯造此说之时代不当在战国中叶，而当在春秋末年。孔子已在主张“行夏之时”，足见当时对于改历之要求已相当普遍，存世有《夏小正》一书，大抵即为春秋时代的历术家所拟述的私人计划。此种时宪早为学者间所倡导，所公认，特为政治力量所限制，直至战国中叶，始见诸一般的实施而已。

知道了中国古代并无所谓三正交替的事实，而自春秋中叶至战国中叶所实施的历法即是所谓“周正”，那么合于周正时令的《七月》一诗是作于春秋中叶以后，可以说是毫无问题的了。

《七月》，《鲁诗》无序，其收入《诗经》，大率较其它为晚。假使真是采自豳地，当得是秦人统治下的诗，故诗中只称“公子”与“公堂”。这也可以算得是一些内证。

又诗的“一之日”云云，“二之日”云云，向来的注家都是在“日”字点读，讲为“一月之日”“二月之日”，但讲来讲去总有些地方讲不通。而且既有“四月秀葽”，又有“四之日”，何以独无

① 见新城博士著《东洋天文学研究》及《中国上古天文学》。（二书均有沈璿译本，由商务出版。）——作者注

一月二月三月？而五月至十月何以又不见“五之日”至“十之日”呢？这些都是应有的疑问。一句话归总，分明是前人读错了。我的读法是“日”字连下不连上。“一之”，“二之”，“三之”，也就如现今的“一来”，“二来”，“三来”了。说穿了，很平常。

“九月肃霜，十月涤场”，前人亦未得其解，至王国维始发其覆。

> “肃霜涤场皆互为双声，乃古之联绵字，不容分别释之。肃霜犹言肃爽，涤场犹言涤荡也。……九月肃霜，谓九月之气清高颢白而已。至十月则万物摇落无余矣。”①

“授衣”两个字，也很重要。古代对于农民应该有一定的制服，就如象现今发军服一样。到了“九月”（农历七月），是应该发寒衣的时候了。

译文（我按照农历都提前两个月）：

> “五月里，大火星在天上流；七月里应该发下寒衣了。一来呢，风一天一天地吹得辟里拍拉的响。二来呢，寒气一天一天的冷得牙齿战。我们自己没有衣裳，农夫们没有粗麻布，怎么过得了冬呢？三来呢，天天要拿锄头。四来呢，天天要跑路。我们要带起老婆儿女，到那向阳的田里给送点饭去，犒劳在田地里监工的管家。
>
> 五月里，大火星在天上流；七月里应该发下寒衣了。春天里天气好的时候，黄鹂鸟儿在叫，姑娘们提着深深的篮子，走上狭窄的小路，要去采嫩的桑叶了。春天的太阳

---

① 王著《肃霜涤场说》（全集本《观堂集林》卷一）。——作者注

走得很慢呵，采白蒿的人很多呵，姑娘们的心里有点惊惶，怕的是有公子哥儿们会把她们看上。

五月里，大火星在天上流；六月里要开芦苇花。养蚕的月份里桑树抽了条，我们要拿起斧头去砍桑条了。嫩桑树的叶子是多么的柔软呵。五月里伯劳鸟开始叫，六月里要动手织布了。染成青的布，染成黄的布，朱红色来的特别鲜，好替公子做裙子啦。

二月里燕子花开花，三月里马蜩子开始叫了。六月里要割稻子，七月里要检笋壳了。一来呢，天天要打猎，打些狐狸来，替公子们做皮袄。二来呢，天天要集合，打猎之外还要下操，打到野猪的时候，把小猪儿自己留下来，把大猪儿送给公家吃。

三月里螽斯开始弹琴，四月里梭鸡开始纺织了。五月里蟋蟀儿在田地里叫，六月里叫进了厅堂，七月里叫进了房门，八月里叫到了床下了。赶快地填地洞呵，熏老鼠呵，塞紧当北的窗孔呵，糊好门缝呵。啊，我的老板娘，我的儿女们呵，快要过年了，我们要在房里过活啦。

四月里吃山楂和樱桃，五月里煮凫葵和豆子，六月里打枣子，八月里割稻子。稻子打来煮春酒，喝了延年益寿啦。五月里吃南瓜，六月里摘葫芦，七月里采苏麻，招苦菜，劈杂柴，好供养我们的耕田的汉子啦。

七月里修好场子和菜园，八月里要收稻子进仓库。黄米，高粱，早种的迟种的都熟了。也有米，也有芝麻，也有大豆，也有小麦。啊，耕田的汉子们，今年的收成已经

完了，该到上面去修理宫殿了。白天取茅草，晚上搓麻绳，赶快上屋顶去修理啦，回头又快要开始播种了。

二来呢，天天得去凿冷冰，凿得叮叮当当的响。三来呢，天天要把冷冰抱去藏在冷的地方。四来呢，天天还得起个早，饲好小羔羊儿，用水灌韭菜。七月里天高气爽，八月里开心见肠，农忙过了快活哉，吃喜酒，打羔羊。大家走到公堂上，用大杯子给国公献寿，祈求国公万岁，没有尽头。”

以上我把周代的农事诗逐一地检查了一遍，而且翻译了一遍。

从时代来讲，《周颂》里面有几首诗最早，确是周初的东西。《小雅》里面的几篇较迟，有的当迟到东迁以后。《七月》最迟，确实是春秋中叶以后的作品。农业社会发展的进度是很迟缓的，从周初到春秋中叶虽然已经有五百来往年，在诗的形式上未能显示出有多么大的变化。《诗》经删订，是经过儒家整齐化了，固然是一个原因，而社会的停滞性却更鲜明地表现了在这儿。后来的五言诗，七言诗，亘历千年以上都没有多么大的变化是出于同一道理。不过在那样徐徐的进度中却可看得出有一个极大的转变，便是土田的渐见分割，而农夫的渐归私有。

在周初的诗里面可以看出有大规模的公田制，耦耕的人多至千对或十千对，同时动土，同时播种，同时收获。而收获所入，千仓万箱，堆积得如山如岭。要说是诗人的夸张吧，后代的诗人何以不能够夸张到这样的程度？事实上周代的北方

诗人，夸张的性格极少，差不多都是本分的叙事抒情，因而我们可以知道，这些农事诗确实是有它们的现实的背境。着眼到这儿，古代井田制的一个问题是可以肯定的。要有井田制才能有这样大规模的耕种，也才能有这样十分本分而又类似夸张的农事诗。

井田制，我在前有一个时期否认过它①。因为我不能够找出孟子所说的："方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩"的那种情形的实证。我曾经在《周代彝铭中的社会史观》（见《中国古代社会研究》）里面说过这样的话：

"井田制是中国古代史上一个最大的疑问。其见于古代文献的最古的要算是《周礼》，然而《周礼》便是有问题的书。如象《诗经》的'中田有庐，疆埸有瓜'或'雨我公田，遂及我私'，《韩诗外传》及《孟子》虽然作为古代有井田的证据，但那是戴着有色眼镜的观察。此外如《春秋》三传和《王制》等书，都是后来的文献，而所说与《周官》亦互有出入。儒家以外如《管子》、《司马法》诸书，虽亦有类似的都鄙连里制，然其制度亦各不相同。

论理所谓'方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩'（《孟子·滕文公上》）的办法，要施诸实际是不可能的。不可能的理由可以不用缕述，最好是拿事实来证明，便是在周代彝铭中有不少的锡土田或者以土田为赔偿或抵债的纪录，我们在这里面却寻不出有井田制的丝毫的

① 《中国古代社会研究》第四篇第四章《周代彝铭中无井田制的痕迹》。——作者注

痕迹。”

我这个判断其实是错了，孟子所说的那八家共井的所谓井田制虽然无法证实，而规整划分的公田制却是应该存在过的。周代金文里面的锡土田或以土田为贸易赔偿的纪录，其实就是证明了。例如：

“锡汝马十匹，牛十。锡于×一田，锡于×一田，锡于队一田，锡于×一田。”(《卯簋》)

“锡汝弓一矢束，臣五家，田十田。”(《不嬰簋》)

“×贝五十朋，锡田于敜五十田，于早五十田。”(《敔簋》)

(以上锡土田例。)

“格伯受良马乘于倗生，厥贮(价)卅田，则析。”(《格伯簋》)

(以上以土田为货物例。)

“……用即曶田七田，人五夫。”(《曶鼎》)

(以上以土田为赔偿例。)

如上五例均西周中叶时器，而均以“田”为单位，可知田必有一定的大小。这便可以认为井田制的例证。田有一定的大小固不必一定是方田，现今中国东北部还残留着以十亩为“一垧地”的习惯，或许便是古代的孑遗，但在古代农业生产还未十分发达的时候，选择平衍肥沃的土地作方格的等分是可能的事。罗马的百分田法，已由地下的发掘找到了实证了。根据安培尔(C. Humbert)勒诺尔曼(L. Lenormant)和加尼亚(Gagnat)诸氏之研究，其情形有如下述：

“罗马人于建设都邑时，须由占师（augur）先占视飞鸟之行动以察其禨祥。卜地既吉，乃以悬规（grume或groma）测定地之中点。……中点既定，即于此处辟一方场以建设祠庙，又由中心引出正交之纵横二路。以此为基线，辟一中央四分之方形或矩形之地面，于其四隅建立界标，或以木，或以石。其次以白牛牡犊各一曳青铜之犁于其周围起土。当门之处则起犁而不耕。牡犊驾于内侧，土即反于其侧。所积之土墩为墉（murus），所成之土沟为濠（fossa）。又其次与纵横二路两两平行，各作小径，境内即成无数之区划，每区以罗马尺二四〇方尺之正方形为定规，时亦分作矩形。”①

土田划分的办法也和这相同，仅仅是没有墉濠之设。各区的丈量是有一定的。

这和《周官·遂人职》“以土地之图经田野造县鄙形体之法”颇相暗合。

“凡治野，夫间有遂，遂上有径。十夫有沟，沟上有畛。百夫有洫，洫上有涂。千夫有浍，浍上有道。万夫有川，川上有路。以达于畿。”

象这种十进位的办法，实和百分田法相同。《周官》虽然经过刘歆的改窜，但它里面有好些是真实的史料。我们是不能一概摒弃的。

---

① 《中国古代社会研究》附录《附庸土田之另一解》，译自小川琢治博士著《支那历史地理研究续集·阡陌与井田》。又见亨利·司徒华德·琼斯（Henry Stuart Jones）著《罗马史之友》。——作者注

就是锡方地的例子在金文中也有。《召卣铭》云:

"唯十又三月初吉丁卯,召启进事奔走事,皇辟尹休,王自毅使赏毕土方五十里。召弗敢忘王休异,用作歔宫旅彝。"

我以前因为摒弃方田制的想法,故对于这"赏毕土方五十里"句多所曲解,今知古实有十进位的分田法,本铭毫无疑问是赏召以毕地之土五十里见方了。

土地既有了分割,就有了好些朋友认为西周已经是封建社会的。因而我从金文里面所发掘出的一些锡臣锡地的资料,在我以为乃奴隶社会的绝好证明者,通被利用为支持封建说的根据。然而这是把资料的整个性分割了,铭文是从青铜器引用下来的,青铜器时代的生产技术承极原始的石器时代而来,并没有可能发展为封建式的生产。而农业民族的奴隶制与工商业民族的也有性态上的差异,是尤其值得我们注意的。工商业的生产奴隶须有束缚人身自由的枷锁或髡钳,农业的生产奴隶则可以用土地为枷锁。故尔在农业民族的奴隶制时代已有土地的分割,希腊时代的斯巴达便是这样,我国现存的彝族社会也是这样。我们请看彝族社会的情形吧。

一九三五年四月出版的中国西部科学院《特刊》第一号《四川省雷马峨屏调查记》里面有下列的叙述。

"倮罗之视汉人犹汉人之视牛马,为家中财产之一部,可以鞭挞之,而不愿杀毙之。总以不能逃逸,日就驯服为度。……掳得之汉人若有过剩,或系同一家族,同一里居,即须转卖远方。……其索价之标准亦如汉人之卖

牛马。身强力壮者可得银百数十两。次者数十两，老者最贱，仅值数两。小儿极易死亡，价值由数两以至数钱，盖与一鸡之值相差无几。

汉人入凉山后，即称为'娃子'，备受异族之贱视，极易死亡。此等汉人在一二年后自知出山绝望，日就驯服，谨慎执役，亦可自由行动，可免缧绁之苦，且可与倮彝同等起居，仅衣服粮食稍为粗劣耳。凡倮罗家中之一切操作，如耕田、打柴、牧羊、煮饭，均由此等人任之。黑彝唯袖手而食，督饬一切而已。

在凉山中苟延残喘之汉人，历年既久，事事将顺倮罗之意，或能先意承志为其忠仆，则可得倮罗之欢心，特加赏识，配以异性汉人，使成夫妇，另组家庭。唯此奴隶夫妻须双方均为其忠仆。成婚后，即自建小屋一所，由倮罗分与田土若干，使自耕种，自谋衣食。唯须时时应候差遣，不得违误。遇有战事及劫掠等事，皆须躬临阵地，为倮罗效死力。且在年终献猪一头，杂酒一桶，即尽厥职。此外则无一捐税，各方皆非常自由，其主人对之并负有极端保护之义务。……凡白彝之姓皆从其主人，其原来之汉姓名不可考。

白彝世代相传仍为白彝，仍为'娃子'，仍为黑彝之奴隶。即能生财有道，子孙蕃衍，蔚成大族，然仍须恭顺主人，绝不能逾越一步，绝不能与黑彝通婚姻。唯若其主人特加青睐，可令其照料家务，助理管辖田地房屋，较其它'娃子'地位高升一级，称为'管家娃子'，气宇自属不凡。

‘管家娃子’之婚姻则仍择‘管家娃子’为亲家，又绝对不与一般白彝为偶矣。

白彝亦可买汉人为奴隶，或掳汉人为奴隶，用倮罗驯服其祖先之法虐待其苦同胞。此等被驯服之汉人即成为白彝之‘娃子’。同为白彝，然此则称之为‘三滩娃子’。‘滩’者土语等级之意。‘三滩’者，‘管家娃子’为头滩，普通‘娃子’为二滩，‘娃子之娃子’为三滩。三滩之婚姻对象亦为三滩，地位最低。

倮罗之家私，通常以‘娃子’之多少定贫富之等级。所畜之‘娃子’多者至三四百，可以随意买卖。遣嫁均媵以‘娃子’。‘娃子’之姓名随主人而更改。黑白彝之界限极严，白彝有过失，可以任被生杀予夺。命令须绝对服从。迁徙婚嫁，均唯黑彝之命是听。

彝人聚族而居，自成村落。黑彝为之领袖，白彝则出力以奉养黑彝。大都务农，其耕种法与汉人相似。有犁有锄，皆自汉地购来。……木工石工皆自汉地掳来，铁工亦有，然至多只能作刀锄而已。此外之能自制者为纺羊毛以制牟子，压羊毛以制毡衫，挖木为碗，削竹为琴，编竹为笠而已。又能向汉地买漆以髹器具，成各种简单花纹，其图案皆为倮罗所画。土产有馀时方始出卖，多以易蓝布或生银。贸易仍属以有易无，无一定之市场，常跋涉数十里，费时若干日，而交易仍未成。”

此项调查虽未必十分详尽，但关于彝族社会的阶级组织与生产方式，是叙述得相当扼要的。尤其值得提起的，调查者

并无唯物史观的素养，可以免掉某一部分人认为有成见的非难，故调查所得的结果可以说是纯客观的。这样的社会是奴隶制，自然毫无问题，然而已经有土田的分割了！假使有土田的分割即当认为封建制，那么彝族社会也可以说是封建制吗？这是怎么也说不通的事。因而见西周有土田的分割即认西周为封建社会，也真可以说是“见卵而求时夜”了。

土田的分割如只说为封建的萌芽胚胎倒也说得过去的。或由锡予，或由垦辟，于公田之外便有了私田。这私田所占的地面，大部分当得是井田以外的羡地，羡地在当时是无限的，而奴隶劳力的榨取也无限制，年代既久便可能使私田多于公田，私家肥于公家，故尔弄到后来只好“废井田，开阡陌”了。就这样，经济制度便生了变革，人民的身分也就随之而生了变革，奴隶便逐渐变化而为自由民了。

但在农业社会里面的奴隶，在形式上和农奴相差不远，即是有比较宽展的身体自由，这层我们是须得认明的。斯巴达的黑劳士(Helots)，耕种奴隶，有类于农奴，早为史家所公认。何以会有这样的性质呢？这是因为农业奴隶被束缚于土地，离开了土地便不能生存，无须乎强加束缚。你看，就连文化程度落后的彝族不也是懂得这一点的吗？——“汉人在一二年后自知出山绝望，日就驯服，谨慎执役，亦可自由行动，可免缧绁之苦”，而且忠仆更可以组织家庭，分土而耕，自食其力，居然也就象自由民了。这些兄弟民族的状况正不失为解决中国古代社会的关键。了解得这些情形，回头再去读殷、周时代的典籍，有好些暧昧的地方也就可以迎刃而解了。

总括地说，西周是奴隶社会的见解，我始终是毫无改变。井田制是存在过的，但当如《周官·遂人》所述的十进位的百分田法，而不如孟子所说的那样的八家共井，只因规整划分有类“井”字，故名之为井田而已。土田的分割在西周固已有之，但和彝族社会也有土田分割的事实一样，决不能认为封建制。农业奴隶比较自由，可能“宅尔宅，田尔田”，有家有室，有一定的耕作地面，但只有享受权，而非有私有权。在形式上看来虽然颇类似农奴乃至自由民，但奴隶的本质没有变革。周代金文中多“锡臣”之例分明以“家”为单位，不仅把“臣”的身分表示得很清楚，就连他家人的身分都表示得很清楚，那是无法解为农奴或自由民的。有些朋友又把周代农事诗解为地主生活的纪录，把孟子式的井田制解为庄园的刍形，那更完全是过于自由的纯粹的臆想了。

一九四四年二月十七日

驳《说儒》

一 《说儒》的基础建立在一个对比上

胡适的《说儒》，初发表于《历史语言研究所集刊》第四本第三分，后收入《论学近著》。他说儒本殷民族的奴性的宗教，到了孔子才“改变到刚毅进取的儒”。孔子的地位，就完全和耶稣基督一样。他有一段文章，把孔子和耶稣对比，我且把它抄在下面：

“犹太民族亡国后的预言，也曾期望一个民族英雄出来，‘做万民的君王和司令’(《以赛亚书》五五章四节)，‘使雅各众复兴，使以色列之中得保全的人民能归回——这还是小事——还要作外邦人的光，推行我(耶和华)的救恩，直到地的尽头’(同书四九章六节)。但到了后来，大卫的子孙里出了一个耶稣，他的聪明仁爱得了民众的推戴，民众认他是古代先知预言的‘弥赛亚’，称他为‘犹太人的王’。后来他被拘捕了，罗马帝国的兵给他脱了衣服，穿上一件朱红色袍子，用荆棘编作冠冕，戴在他头上，拿一根苇子放在他右手里；他们跪在他面前，戏弄他说：‘恭喜犹太人的王啊！’戏弄过了，他们带他出去，把他钉死在十字架上。犹太人的王‘使雅各众复兴，使以色列归回’的梦想，就这

样吹散了。但那个钉死在十字架上的殉道者，死了又'复活'了：'好象一粒芥菜子，这原是种子里最小的，等到长大起来，却比各样菜都大，且成了一株树，天上的飞鸟来宿在他的枝上'，他真成了'外邦人的光，直到地的尽头'。

孔子的故事也很象这样的。殷商民族亡国以后，也曾期望'武丁孙子'里有一个无所不胜的'武王'起来，'大糦是承'，'肇域彼四海'。后来这个希望渐渐形成了一个'五百年必有王者兴'的悬记，引起了宋襄公复兴殷商的野心。这一次民族复兴的运动失败之后，那个伟大的民族仍旧把他们的希望继续寄托在一个将兴的圣王身上。果然，亡国后的第六世纪里，起来了一个伟大的'学而不厌，诲人不倦'的圣人。这一个伟大的人不久就得着了许多人的崇敬，他们认他是他们所期待的圣人；就是和他不同族的鲁国统治阶级里，也有人承认那个圣人将兴的预言要应在这个人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一样，相信他若得着机会，他一定能'立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和'。他自己也明白人们对他的期望，也以泰山梁木自待，自信'天生德于予'，自许要做文王周公的功业。到他临死时，他还做梦'坐奠于两楹之间'。他抱着'天下其孰能宗予'的遗憾死了，但他死了也'复活'了：'人能弘道，非道弘人'，他打破了殷周文化的藩篱，打通了殷周民族的畛域，把那含有部落性的'儒'抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基础之上；他做了那中兴的'儒'的不祧的宗主；他也成了

‘外邦人的光’。‘声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，……凡有血气者莫不尊亲。’”

他的说法，基本就建立在这样一个对比上。这是很成问题的。当然，为了要建立这个对比，他也有他的一些根据。我们现在就请来追究他的根据。

二 三年之丧并非殷制

最主要的根据怕就是三年丧制的溯源吧。三年丧制本是儒家的特征，胡适往年是认为孔子的创制，据我所见到的也是这样。但在《说儒》里他却改从了傅斯年说，以为这种制度本是殷人所旧有，殷灭于周，殷之遗民行之而周不行，下层社会行之而上层社会不行，故孔子说：“夫三年之丧，天下之通丧也。”(《论语·阳货》)而孟子时的滕国父兄百官反对行此丧制时，说：“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行。”(《孟子·滕文公上》)这个新说在求文献的彼此相安，面面圆到上，诚然是美满的发明，但可惜依然没有证据。

《尚书·无逸篇》里说：“其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人；作其即位，乃或亮阴三年不言。”这个故事大约就是唯一的证据了吧。但这个故事，在孔子的大门人子张已经就弄不明白，质问过他的老师。《论语·宪问篇》载有他们师弟间的问答：

“子张曰：‘《书》云：“高宗谅阴，三年不言”，何谓也？’子曰：‘何必高宗，古之人皆然！君薨，百官总己以听

于冢宰三年。’”①

这段文字在《说儒》里也是被征引了的，博士对此丝毫没有怀疑，但我觉得我们的圣人似乎有点所答非所问。“谅阴”或“亮阴”(也有作“谅闇”或“梁闇”的)这两个古怪的字眼，怎么便可以解为守制呢？一个人要“三年不言”，不问在寻常的健康状态下是否可能，即使说用坚强的意志力可以控制得来，然而如在“古之人”或古之为人君者，在父母死时都有“三年不言”的“亮阴”期，那么《无逸篇》里所举的殷王，有中宗、高宗、祖甲，应该是这三位殷王所同样经历过的通制。何以独把这件事情系在了高宗项下呢？子张不解所谓，发出疑问，正是那位“堂堂乎张也”的识见过人的地方。可惜孔子的答案只是一种独断式，对于问题实在并没有解决到。而所谓“古之人皆然”的话，尤其是大有问题的。真正是“古之人皆然”吗？在这儿却要感谢时间的经过大有深惠于我们，我们三千年下的后人，却得见了为孔子所未见的由地下发掘出的殷代的文献。

一“癸未王卜贞：酒肜日自上甲至于多后，衣。亡它自尤。在四月，惟王二祀。”(《殷虚书契》前编三卷二十七页七片)

二“□□王卜贞：今由巫九咎，其酒肜日〔自上甲〕至于多后，衣。亡它在尤。在〔十月〕又二。王稽，曰大吉。惟王二祀。”(同上三卷二十八页一片)

---

① 《吕氏春秋·审应览·重言》云：“人主之言，不可不慎。高宗天子也，即位，谅闇三年不言。卿大夫恐惧患之，高宗乃言曰：‘以余一人正四方，余唯恐言之不类也，兹故不言。’古之天子其重言如此，故言无遗者。”对此故事作为慎言解，可见儒家解释直到战国末年，也尚未成为定论。——作者注

三 “癸巳王卜贞：旬亡尤。王稽，曰吉。在六月，甲午，肜yr甲。惟王三祀。”(同上续编一卷二十三页五片)

四 “癸酉王卜贞：旬亡尤。王稽，曰吉。在十月又一，甲戌，妹工典，其苋，惟王三祀。”(同上一卷五页一片)

这些是由安阳小屯所出土的殷虚卜辞，由字体及辞例看来，是帝乙时代的纪录。（时代规定的说明很长，在此从略，下面将有略略谈到的地方。）这里面还有少数的字不认识，但大体是明白的。请看这儿有什么三年之丧的痕迹呢？第一第二两例的“衣”是“五年而再殷祭”之殷，古人读殷声如衣，这是已成定论的，是一种合祭。两例都同在“王二祀”，即王即位后的第二年，一在四月，一在十二月。仅隔七八月便行了两次殷祭，已经和礼家所说的殷祭年限太有不同；而在王即位后的第二年，为王者已经在自行贞卜，自行稽疑，自行主祭。古者祭祀侑神必有酒肉乐舞，王不用说是亲预其事了。这何尝是“三年不言”，“三年不为礼”，“三年不为乐”？何尝是“百官总己以听于家宰”，作三年的木偶呢？

第三第四两例也是同样。那是在王的即位后第三年，一在六月，一在十一月，而王也在自行贞卜，自行稽疑，自行主祭。

这些是祭祀的例子。此外，畋猎行幸之例虽然还没有见到，但我相信一定是会有的，或者还藏在地下，或者已经出土而未见著录。而且卜辞系年是稀罕的例子，畋猎行幸之例已见著录者已经很多，虽然通未系年，但要说那里面绝对没有王元祀，王二祀，王三祀时的贞卜，那是谁也不能够的。

殷代的金文不多，系着元、二、三祀的例子也还没有见到。

周代的是有的，也毫无三年丧制的痕迹。但那是事属于周，在这儿就不便征引了。

三　高宗谅阴的新解释

根据上举铁证，我们可以断言：殷代，就连王室都是没有行三年之丧的。问题倒应该回头去跟着二千多年前的子张再来问一遍：

“《书》云：‘高宗谅阴，三年不言’，何谓也？”

健康的人要“三年不言”，那实在是办不到的事，但在某种病态上是有这个现象的。这种病态，在近代的医学上称之谓“不言症”(Aphasie)，为例并不稀罕。据我看来，殷高宗实在是害了这种毛病的。所谓“谅阴”或“谅闇”大约就是这种病症的古名。阴同闇是假借为瘖，口不能言谓之瘖，闇与瘖同从音声，阴与瘖同在侵部，《文选·思玄赋》，“经重瘖乎寂寞兮”，旧注，“瘖古阴字”，可见两字后人都还通用。这几个字的古音，如用罗马字来音出，通是ám，当然是可以通用的。亮和谅，虽然不好强解，大约也就是明确、真正的意思吧。那是说高宗的哑，并不是假装的。得到了这样的解释，我相信比较起古时的“宅忧”、“倚庐”的那些解释要正确得多。请拿《尚书》的本文来说吧。“其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人；作其即位，乃或(又)亮阴，三年不言”：是说高宗经历了很多的艰苦，在未即位之前，曾在朝外与下民共同甘苦(大约是用兵在外吧)；即了位之后，又患了真正的瘖哑症，不能够说话，苦了三年。这样解

来，正是尽情尽理的。

据上所述，可见把"谅阴三年"解为三年之丧，也不过如把"雨我公田"解为井田制之类而已。那自然是同样的不可靠。本来孔子原是注重实据的人，他要谈殷礼，曾痛感到宋国文献之不足征。高宗的故事当然也是无多可考的，仅仅六个字，他要把它解成了"君薨，百官总己以听冢宰三年"(《论语·宪问》)，大约是由于他的"托古改制"的苦衷，加以淑世心切，又来一句"古之人皆然"的话，都不过如敝同乡苏东坡的"想当然耳"之类。知道得这一层，那么"天下之通丧也"的那么一句，也就尽可以不必拘泥了。如一定要与圣人圆个谎，我看也尽可以解为"古之天下"，或者来个悬记，说是"将来之天下"。好在《论语》本是孔子的徒子徒孙们的断烂笔记，偶尔脱落几个字是事有可能的。

我要再来申说一下那"不言症"的病理。那种病症有两种型：一种是"运动性不言症"(motorische Aphasie)，一种是"感觉性不言症"(sensorische Aphasie)。前者的脑中语识没有失掉，只是末梢的器官不能发言，有时甚至于连写也不能写，不过你同他讲话他是明白的。后者是连脑中语识都失掉了，听亲人说话俨如听外国语。德国话称这种为 Worttaubheit或Seelentaubheit，译出来是"言聋"或"魂聋"。两种不言症都有种种轻重的程度，我在这儿不便写医学讲义，只好暂且从略。但其病源呢？据说是大脑皮质上的左侧的言语中枢受了障碍。有时是有实质上的变化，如象肿疡外伤等；有时却也没有，没有的自然是容易好的。殷高宗的不言症，大约是没有实质变化的

一种，因为他是没有受手术而自然痊愈了的，由这儿我们可以推想得到。

殷高宗的“谅阴”既是不言症而非倚庐守制，那么三年之丧乃殷制的唯一的根据便失掉了。

〔**追记**〕殷高宗曾患不言症，卜辞中已有直接证明。武丁时卜辞每多“今夕王言”或“今夕王迺言”之卜，往时不明其意者，今已涣然冰释。

四 论《周易》的制作时代

胡适似乎很相信《周易》，《说儒》里面屡屡引到它。最有趣味的是他根据章太炎把《需》卦的那些卦爻辞来讲儒，他说那儿所刻画的是孔子以前的柔懦而图口腹的儒者。孔子的出现是把这种儒道改革了的。有趣是有趣，可惜牵强得太不近情理，记得已经由江绍原把他驳斥了。但他除《需》卦而外也说到了其它，你看他说：

“我们试回想到前八世纪的正考父的《鼎铭》，回想到《周易》里《谦》、《损》、《坎》、《巽》等等教人柔逊的卦爻辞，回想到曾子说的‘昔者吾友尝从事’的‘犯而不校’，回想到《论语》里讨论的‘以德报怨’的问题，——我们不能不承认这种柔逊谦卑的人生观正是古来的正宗儒行。孔子早年也从这个正宗儒学里淘炼出来，……后来孔子渐渐超过了这个正统遗风，建立了那刚毅弘大的新儒行，就自成一种新气象。”

这儿的大前提中也把《周易》的《谦》、《损》、《坎》、《巽》等卦包含着。《周易》里面也有《乾》、《大壮》、《晋》、《益》、《革》、《震》等等积极的卦，为何落了选，都暂且不提。其实要把《周易》来做论据，还有一个先决问题横亘着的，那便是《周易》的制作时代了。这层胡适也是见到了的，你看他说："《周易》制作的时代已不可考了"，但回头又下出一个"推测"，说"《易》的卦爻辞的制作大概在殷亡之后，殷民族受周民族的压迫最甚的一二百年之中"，而断定作者"是殷人"。这个"推测"和断定，连边际也没有触到。关于这，我在三年前已经用日本文写过一篇《周易之制作时代》。发表在日本的《思想》杂志上(一九三五年四月)。那文章早就由我自己译成中文寄回国去，大约不久就可以问世了吧。

我的见解，《易》的作者是馯臂子弓，作的时期是在战国前半。详细的论证已有专文，但在这儿不妨把一个重要的揭发写出。

"中行告公，用圭。"(《益》六三)

"中行告公，从。"(《益》六四)

"朋亡，得尚(当)于中行。"(《泰》九二)

"中行独复。"(《复》六四)

"苋陆夬夬，中行无咎。"(《夬》九五)

这些爻辞里面的"中行"，尤其前四项，无论怎样看，都须得是人名或官名。这些爻辞里面应该包含有某种故事。想到了这一层，这钥匙就落在我们手边了。请看《左传》僖公二十八年的传文吧，那儿有这样的话。

“晋侯作三行以御狄。荀林父将中行，屠擊将右行，先蔑将左行。”

晋侯是晋襄公，“三行”之作是由他创始的。荀林父是最初的中行将，因而他便博得了“中行”的称号，宣公十四年的传文称他为中行桓子。他的子孙，后来也就有了中行氏的一族。发现了这个典故，回头去看那些爻辞，不是可以迎刃而解了吗？尤其《泰》九二的“朋亡，得尚(当)于中行”，我看，那明明说的是文公七年先蔑奔秦的事。那年晋襄公死了，晋人先遣先蔑士会到秦国去迎接公子雍，以为襄公的后嗣。但到秦国派着兵把人送到令狐的时候，晋人却变了卦，出其不意地给秦兵一个邀击，把秦兵打败了，弄得先蔑士会都不得不向秦国亡命。《左传》上说：

“戊子，败秦师于令狐，至于刳首。己丑，先蔑奔秦，士会从之。先蔑之使也，荀林父止之曰：‘夫人太子犹在而外求君，此必不行。子以疾辞，若何？不然，将及。摄卿以往，可也，何必子？同官为寮，吾尝同寮，敢不尽心乎？’弗听。为赋《板》之三章，又弗听。及亡，荀伯尽送其帑及其器用财贿于秦，曰：‘为同寮故也。’”

同寮亡命，岂不就是“朋亡”？“荀伯尽送其帑及其器用财贿于秦，”岂不就是“得当于中行”？亡与行是押着韵的。想来这简单的两句大约是当时的口碑，口碑流传既久，往往会和那故事的母胎脱离而成为纯粹的格言。编《周易》的人恐怕也只是当成一些格言在采纳的吧？因为“中行”两个字与中庸同义，故尔一收便收到了五项。《周易》爻辞中象这样明明白白

地收入了春秋中叶的晋事，那年代也就可想而知了。要之，《周易》是后起的，事实上连孔子本人也没有见过。《论语》上有“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”的话，这是孔子和《易经》发生关系的唯一出处，但那个“易”字是有点蹊跷的。据陆德明《音义》，“易”字《鲁论》作“亦”，可见那原文本是“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣”，是后世的《易》学家把它改了的。汉时《高彪碑》有“恬虚守约，五十以斆”的两句，正是根据的《鲁论》。

五　论《正考父鼎铭》之不足据

《正考父鼎铭》在《说儒》中也返返复复地见了四五次，不用说也是胡适所根据的重要资料之一，但不幸这个资料更加不可靠。我在四年前曾做过一篇《正考父鼎铭辨伪》。登在《东方杂志》上。文章发表后，我自己却尚未见到，原因是《东方杂志》在日本是禁止输入的，这倒不知道是为了什么缘故。但那篇旧作也还有不周到的地方，我现在要把那辨伪工作，重新在这儿整理一次。

《正考父鼎铭》不仅见于《左传》昭公七年，同时在《史记》的《孔子世家》里面也有。现在且把那两项文字来对比一下。

〔《左传》〕	〔《史记》〕
“九月，公至自楚，孟僖子病不能相礼，乃讲学之。苟能礼者，从之。及其将死	“孔子年十七，鲁大夫孟釐子病且死，戒其后嗣懿子曰：

也，召其大夫曰：'礼，人之幹也。无礼，无以立。	
吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也，而灭于宋。其祖弗父何以有宋而授厉公。及正考父，佐戴、武、宣，三命兹益共。故其《鼎铭》云："一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。饘于是，粥于是，以餬余口。"其共也如是。	'孔丘，圣人之后，灭于宋。其祖弗父何，始有宋而嗣让厉公。及正考父佐戴、武、宣公，三命兹益恭。故《鼎铭》云："一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫敢余侮。饘于是，粥于是，以餬余口。"其恭如是。
臧孙纥有言曰："圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。"今其将在孔丘乎？我若获没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼焉，以定其位。'	吾闻"圣人之后，虽不当世，必有达者"。今孔丘年少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之。'
故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。仲尼曰：'能补过者，君子也。'诗曰：'君子是则是效。'孟僖子可则效已矣。"	及釐子卒，懿子与鲁人南宫敬叔往学礼焉。"

在一首一尾上有相当显著的差异，尤其在开头处。《史记索隐》的作者早就见到了这一点，他说："昭七年《左传》云：'孟

僖子病不能相礼，乃讲学之，及其将死，召大夫’云云，按谓‘病’者不能相礼为病，非疾困之谓也。至二十四年僖子卒，贾逵云:‘仲尼时年三十五矣。’是此文误也。”小司马是以《史记》为“误”，但在我看来觉得有点冤枉。太史公尽管冒失，怎么会至于连一个“病”字都看不懂？而且他说“病且死”者，是说孟釐子病危有将死之虞而实未即死，特遗嘱是那时候留下来的。如照《左传》的说法，是到十七年后将死时的说话，到那时孟懿子已经成人，何以还要把他属之于大夫？孔子已经是相当的“达人”，何以还要预言其将达？这些已经就有点毛病的，而那一首一尾的添加尤其着了痕迹。本来在春秋当时“相礼”的事是有儒者专业的，“不能相礼”并不足为“病”。孟僖子既“病”自己的“不能相礼”而教子弟师事孔子，许孔子为未来的达人，孔子也就称赞孟僖子是能够补过的“君子”。象这样岂不是在互相标榜吗？所以据我看来，我觉得《左传》的文字显然是刘歆玩的把戏，是他把《史记》的记载添改了一下，在编《左传》时使用了的。然而就是《史记》的记载也依然有问题。《史记》中两见正考父，另一处见于《宋世家》的后序，那里说:“襄公之时修行仁义，欲为盟主，其大夫正考父美之。故追道契、汤、高宗，殷所以兴，作《商颂》。”但两处的年代却相隔了一百多年，这儿又是一个大缝隙。要弥补这个缝隙，须得从《诗》之今古文家说说起。

原来《诗》说有三派，有《鲁诗》、《韩诗》、《毛诗》。《鲁》、《韩》先进，是今文家，《毛诗》后起，是古文家。司马迁是采用《鲁诗》说的；他那《商颂》的制作时代与作者说，自然是本诸

《鲁诗》。《史记集解》言:"《韩诗》,《商颂》章句亦美襄公。"又《后汉书·曹褒传》注引《韩诗·薛君章句》说:"正考父孔子之先也,作《商颂》十二篇。"据此可见《韩诗》也认为《商颂》乃正考父所作,而正考父乃襄公时人。《鲁》、《韩》两家完全是一致的。独于后起的《毛诗》却生出了异议。《毛诗序》说:

> "微子至于戴公,其间礼乐废坏,有正考甫者得《商颂》十二篇于周之大师,以《那》为首。"

这却把正考父认为戴公时人,而认《商颂》为商之遗诗。这异说自然也有根据,前者便是《左传》的"及正考父,佐戴、武、宣",后者则出自《国语》"昔正考父校商之名颂十二篇于周大师,以《那》为首"(《鲁语》闵马父言)。但这《左传》和《国语》,其实是一套,同是经过刘歆玩过把戏的东西,而刘歆是古文家的宗主。说到这儿,我们总可以恍然大悟了吧。便是《左传》昭七年文是刘歆的造作固不用说,便是《史记·孔子世家》中的关于正考父的那一段,明明也是经过刘歆窜改的。尤其是那鼎铭,我确实地找着了它的家婆屋。那文字的前半是剽窃《庄子》,后半是摹仿《檀弓》。

> "正考父一命而伛,再命而偻,三命而俯,循墙而走。孰敢不轨?如而夫者一命而吕钜,再命而于车上舞,三命而名诸父。孰协唐、许?"

这是《庄子·列御寇篇》上的一节,本是有韵的文章,是否庄子亲笔虽不敢断言,总得是先秦文字。看这叙正考父"三命兹益恭"的情形,本来是第三者的客观描写。而"孰敢不轨"一句也是第三者的批评。全节的大意是说象正考父那样的谦

恭，世间上谁还敢为不轨？但象那位尊驾（“如而夫”）的那样高傲，谁还想媲美唐尧、许由？这是尽情尽理的。但这前半被刘歆剽窃去作为正考父的《鼎铭》，便成了正考父的自画自赞，而把“孰敢不轨”改为“亦莫余敢侮”，竟直倨傲到万分了。还有呢，《庄子》的原文本是“一命而伛，再命而偻”。伛与偻，是“伛偻”这个联绵字的析用。伛偻或作痀偻，又或作曲偻，今人言驼背也。此外，如车弓曰枸篓（见《方言》），地之隆起处曰欧窭（见《史记·滑稽列传》），人苦作而弓背曰劬劳，又作拘录或朐录（见《荀子》），都是一语之转，但都先伛而后偻。一落到刘歆手里，却变成了先偻而后伛。这分明是他的记忆绞了线。《左传》是这样，《史记》也是这样，正足证明是出于一人之手。

《鼎铭》的前半已经弄得那么可笑，而后半也同样的可笑。饘粥是今人所谓稀饭，但古人铸鼎是以盛牲牢鱼鳖，并不是拿来煮稀饭的。古之人“钟鸣鼎食”比较起现在的奏军乐而吃西餐，觉得还要神气。自然，拿沙锅煮稀饭，今之乞丐为之，古亦宜然。正考父既以“三朝元老”铸鼎铭勋，而曰“饘于是，粥于是，以餬余口”——我过的是和讨口子一样的生活，拿鼎来煮稀饭吃的呀！这岂不是一位假道学？口气倒很有点张老之风，要说不是出于摹仿，我有点碍难相信。

《檀弓》有云：

> “晋献文子成室，晋大夫发焉。张老曰：‘美哉輪焉，美哉奂焉！歌于斯，哭于斯，聚国族于斯。’……君子谓之善颂善祷。”

刘歆不仅伪造了鼎铭，而且还伪造了史实。《庄子》所载

的正考父三命本来并没有说是三朝之命，在一朝而受三命乃至三命以上，都是可能的。然而刘歆却把它解作三朝之命，而造出了“佐戴、武、宣”的史实出来，与今文家说大抬其杠子，弄得我们标榜考证的胡适博士也为所蒙蔽了，真真是误人不浅。

但正考父尽管是宋襄公时人，《鼎铭》也尽管是伪，而他那“三命兹益恭”的态度，既见于《庄子》，则胡适要用来证明“柔慈为殷人在亡国状态下养成的一种遗风”，仍然说得过去的，只消把年代改晚一点好了。然而可惜，这正考父是宋国的贵族，历代都只在宋国作大官，而宋国又是殷代遗民所聚集成的国，他在这儿就要充分地谦恭，并不足以解为奴性。假使他是出仕于鲁周或齐晋，那就方便得多了。何况他所作的《商颂》，那格调的雄壮，音韵的洪朗，实在也并不懦弱。更何况他的先人中有“十年而十一战”的孔父嘉，他的同国人里面有勇名啧啧的南宫万，足以令人想到这些遗民实在是有点“顽”的。柔慈云乎哉！奴性云乎哉！

六 《玄鸟》并非预言诗

《说儒》的另一个主要论据是把《商颂》的《玄鸟篇》解为预言诗。胡适告诉我们说：

“我们试撇开一切旧说，来重读《商颂》的《玄鸟篇》：‘天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子——武王靡不胜。龙旂十乘，大糦是

承。邦畿千里，维民所止。肇域彼四海，四海来假。来假祁祁，景员维河。殷受命咸宜，百禄是何。'此诗旧说以为祀高宗的诗。但旧说总无法解释诗中的'武丁孙子'，也不能解释那'武丁孙子'的'武王'。郑玄解作'高宗之孙子有武功有王德于天下者，无所不胜服'。朱熹说：'武王，汤号，而其后世亦以自称也。言武丁孙子，今袭汤号者，其武无所不胜。'这是谁呢？殷自武丁以后，国力渐衰，史书所载，已无有一个无所不胜服的'武王'了。"

这样断定之后，接着又说：

"我看此诗乃是一种预言：先述那'正域彼四方'的武汤，次预言一个'肇域彼四海'的'武丁孙子——武王'。"

于是又把"大糦"改为"大艱(艱)"，说"这个未来的'武王'能无所不胜，能用'十乘'的薄弱武力，而承担'大艱'，能从千里的邦畿而开国至于四海。这就是殷民族悬想的中兴英雄"。接着搭上了《左传》昭七年的孟僖子的话，更搭上了孟子的"五百年必有王者兴"的话，于是乎这"悬记"，就和犹太民族的"弥赛亚"预言之应中到耶稣身上的一样，便应中到孔子身上来了。牵强附会得太不成话了！

是的，"武丁孙子——武王靡不胜"，照旧说，的确是有点费解。因为"武王"本是汤号，如何反成了武丁的孙子呢？故尔清代的王引之在他的《经义述闻》里也就把这诗改了一下，把两个"武丁"改成"武王"，把"武王"改成"武丁"。那样的改法，说是说得过去的，可惜没有证据。其实那诗何须乎改字呢？自来的注家没有把它弄得清爽的，只是读法没有弄得清

爽罢了。中国的旧时诗文不加标点，实在是一种害人的东西，然如标点加错了，就象这“武丁孙子——武王靡不胜”一样，依然是害人。不嫌重复，让我也把那中间的几句标点一下吧。

“商之先后，受命不殆，在武丁孙子，武丁孙子。（之部）武王靡不胜，龙旂十乘，大糦是承。（蒸部）……”

这样一来，想无须乎再要我加些注释了吧？武王就是上面的武汤，所以说是“肇域彼四海”，肇者始也。前既咏武汤，后又咏武王者，和《长发》是一样的格调，所谓低徊返复，一唱三叹。照我这样地标点，自然是“丁”也不用改，“王”也不用改，“糦”也不用改，胡适的预言说可以还给犹太的“法利赛人”去了。

七　殷末的东南经略

再说“殷自武丁以后，国力渐衰；史书所载，已无有一个无所不胜服的‘武王’了”，这也有点不尽合乎史实。其实就拿殷代最后的一个亡国之君帝辛来说吧。这人被周及以后的人虽说得来万恶无道，俨然人间世的混世魔王，其实那真是有点不太公道的。人是太爱受人催眠，太爱受人宣传了，我们是深受了周人的宣传的毒。但就在周人里面多少也还有些讲公道话的人。例如《荀子》的《非相篇》虽然同样在骂他，但如说“长巨姣美，天下之杰也；筋力超劲，百人之敌也”，这岂是寻常的材料？又再把《左传》中批评他的话来看吧。

"纣克东夷而殒其身。"(昭十一年叔向语)

"纣之百克而卒无后。"(宣十二年栾武子语)

"恃才与众，亡之道也；商纣由之，故灭。"(宣十五年伯宗语)

在这儿正表示着一幕英雄末路的悲剧，大有点象后来的楚霸王，欧洲的拿破仑第一。他自己失败了而自焚的一节，不也足见他的气概吗？但这些英雄崇拜的感慨话，我们倒可以不必提。我们可以用纯正的历史家的观点来说句"持平"的话：象殷纣王这个人对于我们民族发展上的功劳倒是不可淹没的。殷代的末年有一个很宏大的历史事件，便是经营东南，这几乎完全为周以来的史家所抹煞了。这件事，在我看来，比较起周人的翦灭殷室，于我们民族的贡献更要伟大。这件事，由近年的殷虚卜辞的探讨，才渐渐地重见了天日。

卜辞里面有很多征尸方和盂方的纪录，所经历的地方有齐有雇(即《商颂》"韦、顾既伐"之顾，今山东范县东南五十里有顾城)，是在山东方面；有灊(今安徽霍山县东北三十里灊城)有攸(鸣条之条省文)，是在淮河流域。我现在且举几条卜辞在下边以示例：

一 "甲午王卜贞：×余酒朕桒。酉，余步从侯喜正(征)尸方。上下槑示，余受又又(有佑)，不曹戈咼。告于大邑商，亡它在猷。王乩曰吉。在九月遘上甲。隹王十祀。"(《卜辞通纂》第五九二片)

(这是我由两个断片所复合的，一半见《殷虚书契》前编四卷十八页一片，另一片见同书三卷二十七

页六片。字虽不尽识，文虽不尽懂，但在某王的十年九月有征尸方的事，是很明瞭的。）

二　“癸巳卜黄贞：王旬亡猷。在十月又二。正尸方，在灊。

“癸卯卜黄贞：王旬亡猷。在正月，王来正尸方。于攸侯喜鄙。派。”

（此明义士牧师 J.M.Menzies 藏片，据董作宾《甲骨文断代研究例》所引，原拓未见。）

三　“癸巳卜贞：王旬亡尤，在二月，在齐次。隹王来正尸方。”（《前编》二卷十五页三片）

四　“癸亥卜黄贞：王旬亡尤，在九月。正尸方。在雇。”（《前编》二卷六页六片）

五　“……在二月，隹王十祀；肜日，王来正盂方伯（炎）。”（《兽头刻辞》、《卜辞通纂》五七七片）

六　“丁卯王卜贞：今冎巫九咎。余其从多田（甸）于（与）多伯，正盂方伯炎。叀衣。翌日步，亡左，自上下聚示，余受又又（有佑），不莤戬咼。告于兹大邑商，亡它在尤。王乩曰弘吉。在十月，遘大丁翌。”（前中央研究院藏片）

七　“庚寅王卜在灊次贞：伐林方，亡灾。

壬辰王卜在灊贞：其至于熖雚祖乙次，往来亡灾。

甲午王卜在灊次贞：今日步入酋，亡灾，十月二，隹十祀，肜〔日〕。”（《库方甲骨》第一六七二片）

以上七例算是最重要的，由其年月日辰，人名地名等以为线索，可以知道是同时的纪录。问题是那“王十祀”的“王”究

竟是谁？关于卜辞的研究近来大有进境，差不多已经办到能断定每一片的约略的时代了。这位“王”，在我认为是帝乙，而在董作宾和吴其昌两人则定为帝辛，主要的根据便是旧文献中帝辛有克东夷的记载，与这相当。但是帝辛时代的殷都是朝歌，是帝乙末年所迁移的。在安阳的小屯，不得有帝辛的卜辞。现在卜辞数万片中无祭帝乙之例，又其他直系先妣均见，独武乙之配妣戊（见《戊辰彝》）及文丁之配（在帝辛则为妣）不见，均其坚决的消极证据。实则帝乙经营东南之事于旧史亦未见得全无踪影。《后汉书·东夷传》云：

“夷有九种，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。……殷汤革命，伐而定之。至于仲丁，蓝夷作寇。自是或服或畔，三百余年。武乙衰敝，东夷浸盛，遂分迁淮岱，渐居中土。”

这儿所说的“或服或畔”，便表明殷代自仲丁而后随时都在和东夷发生关系，“畔”了如不去征讨，敌人那里会“服”？可见征东夷一事在殷末是循环的战争，不能专属于帝辛一人。大抵帝乙十年曾用兵一次，有所征服。在其二十年还有一段长期南征的事迹，在这儿暂且不提。不过到了帝辛时东夷又叛变了，又作了一次或不仅一次的征讨罢了。《左传》昭四年，楚国的椒举说“商纣为黎之蒐，东夷叛之”，在这“为黎之蒐”以前的东夷之服，岂不是帝乙远征之所致吗？帝乙所征的盂方自然是于夷，所征的林方大约就是蓝夷。古音林蓝都是读 Lam 的。所谓尸方，大约是包括东夷全体。古音尸与夷相通，周代金文称夷也用尸字。看这情形，尸当是本字，夷是后人改

用的。称异民族为“尸”者，犹今人之称“鬼子”也。

帝辛的经营东南，他的规模似乎是很宏大的。你看古本《泰誓》说：“纣有亿兆夷人亦(大)有离德，余有司(旧作乱)臣十人同心同德”(见《左传》昭二十四年)，这亿兆的“夷人”必然是征服东夷之后所得到的俘虏。俘虏有亿兆之多，可见殷的兵士损耗的亦必不少。兵力损耗了，不得不用俘虏来补充，不幸周人在背后乘机起来，牧野一战便弄到“前徒倒戈”。那并不是殷人出了汉奸，而是俘虏兵掉头了。

然而帝辛尽管是失败了，他的功绩是可以抹煞的吗？帝乙、帝辛父子两代在尽力经营东南的时候，周人图谋不轨打起了别人的后路来，殷人是失败了，但他把在中原所培植起来的文化让周人在某种的控制之下继承下去，而自己却又把本文化带到了东南。殷人被周人压迫，退路是向着帝乙、帝辛两代所经略出来的东南走。在今江苏西北部的宋国，长江流域的徐楚，都是殷的遗民或其同盟民族所垦辟出的殖民地，而其滥觞即在殷末的东南经营。更透辟地说一句：中国南部之得以早被文化，我们是应该纪念殷纣王的。

知道得这一层，我们可以揣想：在殷人的心目中一定不会把殷纣王看得来和周人所看的那样。他们就要称他为“武王”，要纪念他，其实都是说得过去的了。

《玄鸟》篇的预言说既已拉倒，《左传》昭七年的那个预言也只是那么一套。那不过是七十子后学要替孔子争门面所干的一个小小的宣传而已。至于孟子所说的“五百年必有王者兴”，是他由历史上所见到的一个约略的周期，所谓“由尧舜至

于汤五百有余岁，……由汤至于文王五百有余岁，……由文王至于孔子五百有余岁”，也并不是前人有此预言而在孔子身上生出了应验。并且就算是个千真万确的预言吧，那样毫无科学根据的一种祈向，究竟有什么学问上的意义而值得提起呢？

八 论儒的发生与孔子的地位

中国文化导源于殷人，殷灭于周，其在中国北部的遗民在周人统制之下化为了奴隶。在春秋时代奴隶制逐渐动摇了起来，接着便有一个灿烂的文化期开花，而儒开其先。这是正确的史实。这种见解我在十年前早就提倡着，而且不断地在证明着。《说儒》的出发点本就在这儿，虽然胡适对于我未有片言只字的提及。但是从这儿机械式的抽绎出这样一个观念：儒是殷民族的奴性的宗教，得到孔子这位大圣人才把它“改变到刚毅进取的儒”；更从而牵强附会地去找寻些莫须有的根据；这却不敢说是“青出于蓝而胜于蓝”的。这种的研究态度正是所谓“公式主义”，所谓“观念论”的典型，主张实用主义的胡适，在这儿透露了他的本质。

儒诚然有广义与狭义的两种，秦、汉以后称术士为儒，但那是儒名的滥用，并不是古之术士素有儒称。今人中的稍稍陈腐者流更有用“西儒”“东儒”一类的名词的了。秦以前术士称儒的证据是没有的，孔子所说的“君子儒”与“小人儒”并无根据足以证明其为术士与非术士。下层民庶间伊古以来当有巫医，然巫医自巫医，古并不称为儒。儒应当本来是“邹鲁之

士缙绅先生”们的专号。那在孔子以前已经是有的，但是是春秋时代的历史的产物，是西周的奴隶制逐渐崩溃中所产生出来的成果。

在殷代末年中国的社会早就入了奴隶制的。看殷纣王有“亿兆夷人”，且曾以之服兵役，便可以知道那时奴隶制的规模已是怎样地宏大。周人把殷灭了，更把黄河流域的殷遗民也奴隶化了，维持着奴隶所有者的权威三四百年。但因奴隶之时起叛变（西周三百余年间时与南国构兵，宣王时《兮甲盘铭》有“诸侯百姓毋敢或入蛮宄贮（赋）”语，可知北人多逃往南方），农工业之日见发达，商业资本之逐渐占优势，尤其各国族相互间的对于生产者的诱拐优待，……这些便渐进地招致了奴隶制的破坏，贵族中的无能者便没落了下来。这部贵族没落史，在官制的进化上也是可以看得出的。

> “天子建天官，先六大：曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。天子之五官：曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。天子之六府：曰司土、司木、司水、司草、司器、司货，典司六职。天子之六工：曰土工、金工、石工、木工、兽工、草工，典制六材。”

这是《礼记》的《曲礼》里面所说的古代官制。这儿包含着祝宗卜史的六大，在古时是最上级的天官，然而在春秋时这些都式微了，倒是“典司五众”的一些政务官大出其风头。所谓“礼乐征伐自大夫出”，便是这个事实的隐括了。再进，更闹到“陪臣执国命”的地步，“天官”们的零落也就更不堪问了。司马迁的《报任少卿书》里面有句话说得最醒目：

"文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡優所畜，流俗之所轻也。"

这是走到末路的祝宗卜史之类的贵族们的大可怜相。这些便是"儒"的来源了。儒之本意诚然是柔，但不是由于他们本是奴隶而习于服从的精神的柔，而是由于本是贵族而不事生产的筋骨的柔。古之人称儒，大约犹今之人称文诌诌，酸溜溜，起初当是俗语而兼有轻蔑意的称呼，故尔在孔子以前的典籍中竟一无所见。«周礼»里面有儒字，但那并不是孔子以前的书，而且是经过刘歆窜改的。

儒所以先起于邹鲁而不先起于周或其它各国，记得冯友兰说过一番理由。大意是说周室东迁，文物已经丧失，而鲁在东方素来是文化的中心。我看这理由是正确的。«左传»定四年，成王分封鲁公伯禽时，曾"分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器"，比较起同时受封的康叔来特别隆重。这些最初所分封的"祝宗卜史"有一部分一定是殷代的旧官而归化了周人的，但是由这些官职之尊贵上看来，亘周代数百年间不能说完全为殷人所独占。

事实上鲁国在春秋初年要算是最殷盛的强国。例如桓公十三年鲁以纪郑二小国与齐、宋、卫、燕战而使"齐师宋师卫师燕师败绩"，足见那国力是怎样的雄厚。后来渐渐为它的芳邻商业的齐国所压倒，但它自己本身的产业也有进化的。宣公十五年的"初税亩"便告诉我们那儿已开始有庄园式的农业经济存在，土地的私有在逐渐集中了。就这样由于内部的发展与外来的压迫，便促进了社会阶层的分化，权力重心的推移，

官制的改革,于是便产生了儒者这项职业。

儒,在初当然是一种高等游民,无拳无勇,不稼不穑,只晓得摆个臭架子而为社会上的寄生虫。孔子所说的"小人儒"当指这一类。这种破落户,因为素有门望,每每无赖,乡曲小民狃于积习,多不敢把他们奈何。他们甚而至于做强盗,做劫冢盗墓一类的勾当。《庄子·外物篇》里面有这样一段故事:

"儒以诗礼发冢。

大儒胪传曰:'东方作矣,事之何若?'

小儒曰:'未解裙襦,口中有珠。'

诗固有之曰:'青青之麦,生于陵陂。生不布施,死何含珠为?'

接其鬓,压其顪,儒以金椎控其颐,徐别其颊,无伤口中珠。"

这是一篇绝妙的速写,"胪传"是低声传话的意思,写得很形象化。即使认为是"寓言"或小说,都是社会上有那样的事实才在作品里面反映了出来的。

但是在社会陵替之际,有由贵族阶级没落下来的儒,也有由庶民阶级腾达上去的暴发户。《诗经》里面,尤其《国风》里面,讽刺这种暴发户的诗相当地多,那也就是一些没落贵族的牢骚了。暴发户可以诮鄙没落贵族为文诌诌,就是所谓"儒",而文诌诌的先生们也白眼暴发户,说声"彼其之子,不称其服"。更激烈得一点的便要怨天恨人而大呕其酸气了。尽管这样互相鄙视,但是两者也是相依为用的。暴发户需要儒者以装门面,儒者需要暴发户以图口腹。故儒者虽不事生产(实

不能事生产），也可以维持其潦倒生涯。相习既久，儒的本身生活也就不成其为问题了。因为既腾达的暴发户可以豢养儒者以为食客或陪臣，而未腾达的暴发户也可以豢养儒者以为西宾以教导其子若弟，期望其腾达。到这样，儒便由不生产的变而为生产的。这大约也就是孔子所说的“君子儒”了。这是儒的职业化。

儒既化为了职业，也就和农工商之化为了职业的一样，同成为下层的人选择职业的一个目标。因此世间上也就生出了学习儒业的要求来。本是由上层贵族零落下来的儒，现在才成了由下层的庶民规摹上去的儒了。孔子是在这个阶段上产生出来的一位大师，他的一帮人竟集到了三千之多，他能够有那样的旅费去周游天下，能够到各国去和王侯分庭抗礼，我们是可以理解的。中国的文献，向例不大谈社会的情形，但我们也应该有点举一反三的见识。孔子的这个“儒帮”都有这样的隆盛，我们可以反推过去，知道当时的工商业的诸帮口，农业的庄园，也一定是相当隆盛的。

儒的职业化或行帮化，同时也就是知识的普及化。从前仅为少数贵族所占有的知识，现在却浸润到一般的民间来了。这与其说是某一位伟大的天才之所为，无宁说是历史的趋势使之不得不然的结果。时势不用说也期待天才，天才而一遇到时势，那自然会两相焕发的。孔子是不世出的天才，我们可以承认，但他的功绩却仅在把从前由贵族所占有的知识普及到民间来了的这一点。古人说他删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，修《春秋》，这话究竟该打多少折扣，暂且不提，但是

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》都是旧有的东西，并不是出于孔子的创造。就拿思想来说吧，儒家的关于天的思想，不外是《诗》、《书》中的传统思想，而最有特色的修齐治平的那一套学说，其实也是周代的贵族思想的传统。从旧文献上去找证据要多费一遍考证工夫，难得纠缠，我现在且从周代的金文里面引些证据出来。厉王时代的《大克鼎》、《虢旅钟》、《番生簋》、《叔向父簋》，便都是很好的证据。

《大克鼎》："穆穆朕文祖师华父，冲让厥心，虚静于猷，淑哲厥德。肆克(故能)恭保厥辟恭王，諫乂王家，惠于万民，柔远能迩。肆克友于皇天，顼于上下，賁屯亡敃(浑沌无闷)，锡釐亡疆。"

《虢旅钟》："丕显皇考惠叔，穆穆秉元明德，御于厥辟，賁屯亡愍(浑沌无闷)。……皇考严在上，翼在下，斅斅溥溥(蓬蓬勃勃)，降旅多福。"

《番生簋》："丕显皇祖考，穆穆克哲厥德，严在上，广启厥孙子于下，擢于大服。番生不敢弗帅型皇祖考丕丕元德，用绸缪大命，屏王位。虔夙夜敷求不僭德，用谏四方，柔远能迩。"

《叔向父簋》："余小子嗣朕皇考，肇帅型先文祖，共明德，秉威仪，用绸缪奠保我邦我家。作朕皇祖幽大叔尊簋，其严在上，降余多福系釐，广启禹身，擢于永命。"

(为求易于了解起见，凡古僻文字均已改用今字，《史记》引《尚书》例如此。)

请把这些铭辞过细读一两遍吧。修身、齐家、治国、平天

下的那一套大道理，岂不是都包含在这里面吗？做这些彝器和铭文的都是周室的宗亲，但他们所怀抱着的修己的德目，仍然是谦冲、虚静、和穆、虔敬，足见得尚柔并不是殷人的传统，也并不是狃于奴隶的积习使然。故尔这些铭辞，同时也就是胡适的那种观念说的最倔强的反证。而且胡适所说的由孔子所“建立”的“那刚毅弘大的新儒行”，其实也已经被包含在这里面了。这些铭辞正表现着一种积极进取的仁道，其操持是“夙夜敷求”，其目的是“柔远能迩”，并不那么退撄；而使我们感觉着孔子所说的“郁郁乎文哉，吾从周”的话，读到这些铭辞是可以得到新的领会的。

〔补志〕 此文以一九三七年五月尾作于日本，曾发表于《中华公论》创刊号（一九三七年七月二十日出版），原题为《借问胡适》。《中华公论》为钱介磐同志主编，仅出一期，即以抗日战争扩大而停刊。

墨子的思想

墨子始终是一位宗教家。他的思想充分地带有反动性——不科学，不民主，反进化，反人性，名虽兼爱而实偏爱，名虽非攻而实美攻，名虽非命而实皈命。象他那样满嘴的王公大人，一脑袋的鬼神上帝，极端专制，极端保守的宗教思想家，我真不知道何以竟能成为了“工农革命的代表”！我这样说，有的朋友替我“着急”（大约以为我是冥顽不灵，不懂道理），也有的朋友说我“袒护儒家”；我倒要叫朋友们不必那样“着急”，我们还是平心静气地来研究研究，让我说出我所见到的根据，看我究竟是不是偏袒。

要谈墨子的思想，我们首先须得规定资料。墨子自己并不曾著书，现存的《墨子》这书是汉人所纂集的，其中有些是墨家弟子的著录，有些还不是墨家的东西，所以我们还不好抱着一部《墨子》便笼统地来谈墨子。要谈墨子本人，最好是根据《墨子》书中的下列十篇：

（一）《尚贤》　（二）《尚同》　（三）《兼爱》
（四）《非攻》　（五）《节用》　（六）《节葬》
（七）《天志》　（八）《明鬼》　（九）《非乐》
（十）《非命》

这十篇是各有上中下三篇的，而每三篇的内容都大同小异，只是一番谈话的三种纪录。墨家学说，根据《韩非子·显学篇》的说法，是分为了相里氏、柏夫氏、邓陵氏的三派的。《庄子·天下篇》所说的分派情形也大率相同。这十篇各具三篇，正是墨家三派各派的底本汇辑。因此在这十篇之中所含有的思想，正比较完整地保存着墨子思想的真相。在这十篇以外的东西呢，那就只好认为是后来的附益或者发展了。

> "凡入国必择务而从事焉。国家昏乱则语之尚贤尚同，国家贫则语之节用节葬，国家喜音湛湎则语之非乐非命，国家淫僻无礼则语之尊天事鬼，国家务夺侵凌则语之兼爱非攻。"

《鲁问篇》中的墨子的这一段话，也正表明着这十篇是墨子的"十诫"——是他的十种主张，十种教条。因而我们要论墨子本人是不好任意跳出这个范围之外的。

在十篇之中来研究墨子，墨子究竟是怎样一个面貌？

第一，请让我来说他不科学：

墨子有"天志"以为他的法仪，请听他说："我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩"（《天志上》）。这是他的一切学术思想的一根脊椎。他信仰上帝，更信仰鬼神，上帝是宇宙中的全能全智的最高主宰，鬼神要次一等，是上帝的辅佐。上帝鬼神都是有情欲意识的，能生人，能杀人，能赏人，能罚人。这上帝鬼神的存在是绝对的，不容许怀疑。但如你要问他何以证明上帝鬼神是存在，他便告诉你：古书上是这样说，古史上有过这样的记载。这种见解，我们能够认为它是科学的吗？

推崇墨子的人也很知道墨子思想的这一个大弱点，便尽力地替他掩饰，以为他是在“神道设教”。然而“神道设教”乃是儒家的办法，在这儿是不好张冠李戴的，墨子也不愿领这一番盛情的呀！或者又把《经上》、《经下》、《说上》、《说下》几篇中的一些初步的科学现象摭拾来，尽量的鼓吹夸示，以为是怎样怎样的精深博大。其实那些粗浅的常识，一部分在造字的当时已经是发现了的东西，一部分则已经融合于日常生活中而成为了家喻户晓的事，丝毫也值不得夸示。而且那几篇究竟是不是墨子的东西，还是一个疑问。即使是吧，但那又何补于墨子思想之为非科学的呢？近代宗教家每每以科学为其糖衣政策之工具，如明末以来的天主教徒，在传教之外不是同时在传播欧洲的天文数理医药等科学知识吗？然而科学知识自科学知识，宗教思想自宗教思想，我们是不好混同的呀。

第二，请让我来说他不民主：

他的十篇东西整个在替“王公大人”说话，开腔一声“王公大人”，闭腔一声“王公大人”。我曾替他统计了一下，他所喊的“王公大人”的次数一共有六十七次：

	《尚贤》	《尚同》	《兼爱》	《非攻》	《节用》	《节葬》	《天志》	《明鬼》	《非乐》	《非命》	
上	2					阙		阙	8	2	
中	12	2		2		阙	3	阙	阙		
下	19	1	1	4	阙	3	3	2	阙	3	
	33	3	1	6		3	6	2	8	5	67

在这里除掉原来“阙”了的不能计入之外，其中虽有一二篇不见“王公大人”的字样，然都有“士君子”或“天下之士君子”。这“士君子”又每每与“王公大人”连文而为“王公大人士君子”，就是当时的官僚或统治阶级的意思。据此，你可以知道墨子究竟是属于那一个阶层的。

墨子，他是承认着旧有的一切阶层秩序，而在替统治者画治安策的呀。上下、贵贱、贫富、众寡、强弱、智愚等一切对立都是被承认着，而在这些对立下边施行他的说教。他把国家、人民、社稷、刑政，都认为是王者所私有，请看他说“今天下之王公大人士君子，情将欲富其国家，众其人民，治其刑政，定其社稷，当若尚同之不可不察”(《尚同中》)，你就可以明瞭了。因而一切的刑政都是由上而下的，在墨子脑筋中根本没有由下而上的那种观念。请看他说“无从下之政上，必从上之政下”(《天志上》)，又说“自贵且智者为政乎愚且贱者则治，自愚且贱者为政乎贵且智者则乱”(《尚贤中》)。智愚不尽由于天授，贵了自能智，贱了必然愚，故贵智与贱愚常相联带。因而以贵者智者统一天下的思虑，便是墨子的政治理想。所谓“一同天下之义”，“上之所是亦必是之，上之所非亦必非之”(《尚同中》)，“上同而不下比”(《尚同上》)，不许你有思想的自由，言论的自由，甚至行动的自由。要“美善在上而怨仇在下，安乐在君而忧戚在臣”，“君有难则死，出亡则从”，简直是一派极端专制的奴隶道德！

但在这儿，推崇墨子的人不用说又替墨子找出了一个安全瓣，便是说墨子是主张民约论的人。根据呢？有的，在《尚

同上》与《尚同中》的两篇:

"古者民始生未有刑政之时,……天下之乱若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者生于无政长,是故选天下之贤可者立以为天子。"(《尚同上》)

"……明乎民之无政长以一同天下之义而天下乱也,是故选择天下贤良圣知辩慧之人立以为天子,使从事乎一同天下之义。"(《尚同中》)

到底是什么人"明",什么人"选择"呢?可惜文章没有主格。在民约论者看来,自然"明"者是人民,"选择"者也是人民,故尔墨子也就成为了二千年前的中国卢梭。然而在《尚同下》里面,这同一的文句的主格却明明标出的是"天"。

"古者天之始生民未有正长也,……是故选择贤者立为天子。"

明明是"天生蒸民作之君作之师"的那一套老看法,那里有什么民约的痕迹?此外也还有不少的证据呢。例如:

"古者上帝鬼神之建设国都,立政长也……"(《尚同中》)

"三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武……其为政乎天下也,兼而爱之,从而利之,又率天下之万民以尊天事鬼,爱利万民,是故天鬼赏之,立为天子,以为民父母。"(《尚贤中》)

"三代圣王禹、汤、文、武……其事上尊天,中事鬼神,下爱人,故天意曰:此之我所爱兼而爱之,我所利兼而利之,……故使贵为天子富有天下,业万世。"(《天志上》)

"吾所以知天之爱民之厚者有矣，曰……为王公侯伯使之赏贤而罚暴。"(《天志中》)

照道理上讲来正应该是这样。因为墨子是一位极端的神权论者，他的"天志"是他的法仪规矩，那有在建国都、立政长这样重大的节目上，没有上帝出来管事的？然而民约论者把自己的主观拿来给墨子换了梁柱之后，于是在《经》与《说》里面也就找寻着民约论的根据了。下边，我且引列梁启超的《墨经校释》里的一项：

(《经》)君：臣萌(同氓)通约也。

(《说》)君：以若(？)名者也。(若疑当作约，音近而讹。)

(释)《尚同中》云："明乎民之无政长……而天下乱也，是故选择天下贤良立以为天子。……天子既已立矣，……选择天下贤良置以为三公……诸侯……远至乎乡里之长。……"言国家之起原，由于人民相约置君，君乃命臣。与西方近世民约说颇相类。

关于这种见解，我在二十年前(一九二三年六月十三日)已经做了一篇文章来驳斥过(题名《读梁任公"墨子新社会之组织法"》，初发表于《创造周报》，后收入《文艺论集》)①，然而大约因为我不是专家，一直没有引起读者的注意，而梁说则深入人心，至今还牢不可拔。其实"臣萌通约"者，通者统也，约者束也，就是臣民统束，也就是臣民总管，那里是什么民约呢？

① 现收入本编第三卷《史学论集》。

"君以若名",太简略,不能保无夺佚,无法强解。即使要强作解人,与其说"若疑当作约",无宁说"若疑当作萾"。«说文»"萾读若威",«墨子·明鬼下»"敬萾以取羊(祥)。"正直接假为威字。"君以威名者也",那是很合乎墨子的思想的实际的。

墨子不仅没有卢梭的民约论,而且也没有儒家的禅让说,他的"王公大人"是"传子孙,业万世"的。那么他的"一同天下之义"的主张,尽管说的是"仁君",但这"仁君"是如何产生的呢?尽管是暴王如桀、纣、幽、厉,当其时,处其世,谁敢不目以为"仁君"?为其臣下者谁又敢不奉之如神明,视之如帝天呢?故尔墨子的所谓"尚贤","尚同",结果只可能流而为极权政治。

第三,请让我来说他反进化:

人类社会的一切现象由质而文,是一般进化的公例。对于过分的繁文缛礼,如厚葬久丧,而要加以反对,这是应该的,但如一味地以不费为原则,以合实用为标准,而因陋就简,那只是阻挠进化的契机。墨子的专门强调节用,除节用之外没有任何积极的增加生产的办法,这不仅证明他的经济思想的贫困,象"农夫春耕夏耘,秋敛冬藏,息于瓴缶"的民间音乐,也在所反对之例,简直是不知精神文化为何物的一种狂信徒了。

一般人都高兴他的"诸加费不加民利者,圣王弗为"的话,以为他是站在老百姓的立场,要王公大人的生活以平民为标准。王公大人谁个会听信他的话呢?即使都肯听信他的话,试问,于老百姓的生活又有什么改进?真正的革命主张,我们须要知道,并不是要王公大人客气一点,也来过过平民的生

活，而是要把平民的生活提高起来，使平民同等地得到王公大人们般的享受。教王公大人节用，这不是替老百姓说话，而是替王公大人说话。他是怕老百姓看了眼红，起来闹乱子啊。老百姓是节无可节的，用不着再听你的什么节用的教条。即使你就要反对音乐吧，然而在“春耕夏耘，秋敛冬藏”之余也还是要敲敲土缻，击击瓦缶以舒舒筋骨的。王公大人呢？又谁听信了你来？他倒乐得你使一些不安分的人更不得不安分了，多谢了你这位黑衣教士的苦口婆心呀！

第四，让我来说他反人性：

墨子的见解有许多地方不近人情。譬如他主张去情欲，谓“必去喜、去怒、去乐、去悲、去爱，而用仁义”(《贵义》)。不必说这样的事情不可能，试问爱欲去尽，“仁义”又从那里来？主张“去爱”的人同时又是主张“兼爱”的人，这矛盾也不知道应该怎样解决。大约对于一切都爱了也便是等于没有爱了。

但是最不近人情的是他所定的男女婚嫁之年。他说“丈夫年二十毋敢不处家，女子年十五毋敢不事人”(《节用上》)。丈夫二十处家倒还可以说得过去，女子十五事人，那实在太说不过去了。十五是她的最大限度，当然不到十五便可以事人。人事未通，自身的发育都还没有完全的女子便要叫她去做母亲，墨子真可以算是没有人情的忍人！

墨子思想的根本乖谬是在把人民当成为王公大人的所有物，也就给王公大人所有的五谷六畜一样，五谷蕃庶，六畜丰肥，那自然便替王公大人增加了财产。他把人民仅看成为两重的“生产工具”，一重是生产衣食，二重是生产儿女。拚命强

力，不准偷惰，赶快耕，赶快织，衣食的生产便可以激增。拚命早婚，不准延宕，赶快生，赶快育，人口的生产便可以加倍。人口增加了，同时也就是"生产工具"增加了。他主张非攻，主要的理由之一即是损失人口。他主张短丧，主要的理由之一也就是"败男女之交"。这样只把人民看成工具的反人性的宗教思想家，竟被人认为是"工农革命的代表"，我真不知道这根蒂是从什么地方看出来的！

第五，怎么说他名虽兼爱而实偏爱？

《墨子》的"兼爱"主张颇是动人，也颇具特色。本来儒家道家都主张爱与慈，但没有墨子的"兼"。大约墨子在这儿是有点竞赛心理的：你爱吧，唉，我还要比你爱得更广些！这样把爱推广到无限大，其实也就是把爱冲淡到没有了。所以墨子一面主张"兼爱"，一面又主张"去爱"，大约在他的内心中或者下意识中，是把"兼爱"作为"去爱"的手段的吧？

这些我们都且不必管，且问"兼爱"究竟要怎样才可以办到？

墨子是把这问题看得非常简单的，一句话归宗，便是所谓上行下效。他把"苟君说之，则众能为之"，在《兼爱篇》中翻来复去的不知道说了多少遍。然而问题是这样简单的吗？

在我看来，墨子只在那里唱高调，骗人。他的最大的矛盾是承认着一切既成秩序的差别对立而要叫人去"兼"。"兼爱"了，则"强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚"(《兼爱中》)。真是天下太平呀。然而我们要问，天下的人，是强者、众者、富者、贵者、诈者多呢？还是弱者、寡者、贫者、贱者、

愚者多？不用说是后者多于前者。我们又要问：人的生活，是强者、众者、富者、贵者、诈者安乐呢？还是弱者、寡者、贫者、贱者、愚者安乐？不用说是前者安乐于后者。既承认着这一切的差别而教人“兼爱”，岂不是叫多数的不安乐者去爱那少数的安乐者！而少数的安乐者也不妨作一点爱的施予而受着大多数人的爱了。请问这所谓“兼爱”岂不就是偏爱！

第六，怎么说他名虽非攻而实美攻？

墨子是把攻当成盗窃看待的。他是承认着私有财产，承认着国家的对立而立出他的“非攻”的见解的。在国的范围内的“非攻”便是在家的范围内的“杀盗”。他把私产看成为神圣不可侵犯的制度，故尔到墨家后学竟主张出“杀盗非杀人”①的谬论。所以他的“非攻”论，我们先且不必问可能不可能，仅照他的论理的推衍，必然会流而为对于攻伐的赞美。果然，请看在《非攻下篇》便有这样的一段话。

> “今逮夫好攻伐之君又饰其说以非子墨子曰：‘以攻伐之为不义，非利物欤？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？’
>
> 子墨子曰：‘子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。’”

就这样只要换一个名词或口号，那征伐便又成为“圣王”的事了。我们不必攻讦墨子的自相盾矛，因为他的理论应该是这样的。你既承认着私产，当然没有方法禁盗。你既承认着国界，当然也没有方法止攻。问题只是义战与非义战的不

① 《墨子·小取》。

同，墨子所谓“诛”大约就是义战，所谓“攻”就是非义战吧。但主张攻伐的人谁个又肯承认他自己是非义战呢？吊民伐罪，大家都能够振振有辞，德寇之攻苏联，日寇之攻中国，不是都有一番大理论做口实的吗？墨子的“非攻”只是在替侵略者制造和平攻势的烟幕而已。

由“非攻”更演进而为“无斗”，那更等于是剥夺了被侵略者的武器。《耕柱篇》里面有下列一段话：

“子夏之徒问于子墨子曰：‘君子有斗乎？’子墨子曰：‘君子无斗。’子夏之徒曰：‘狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣！’子墨子曰：‘伤矣哉，言则称于汤文，行则譬于狗豨，伤矣哉！’”

人总是人，受人非法的侮辱，争取应享的权利，当然要斗，汤武不是也还在“诛”吗？我真不知道何以会“伤”得起来。在这儿且再引一段故事：

“鲁君谓子墨子曰：‘吾恐齐之攻我也，可救乎？’子墨子曰：‘可。……愿主君之上者尊天事鬼，下者爱利百姓，厚为皮币，卑辞令，亟遍礼四邻诸侯，敺国而以事齐，患可救也。非此，顾无可为者。’”（《鲁问》）

这简直可以说是无条件的投降主义！“非攻”而走到这样的极端，不正是鼓励强暴者的攻伐吗？

第七，怎么说他名虽非命而实皈命？

墨子的主张最能引起现代人同情的可以说就是他的“非命”。他的“非命”是对抗儒家学说而发的，但是儒家主张有命说的本意和墨子所非难的却正相反对。儒家说“死生有命，富

贵在天”，那是教人藐视权威而浮云富贵。生命的修短作为自有定数，并不有意求长，也不存心怕短，因此世俗的生杀之权也就不足以威胁一个人的意志。富贵视为傥来之物，并不有意求荣，也不存心避辱，因此世俗的予夺之权也就不足以左右一个人的出处。在这样的信念之下，一个人可以保持着他自我的尊严，可以自由自在地“杀身成仁”而“舍生取义”，可以自由自在地不淫于富贵，不移于贫贱，不屈于威武。试以孔子的态度为证吧。

“天生德于予，桓魋其如予何？”(《论语·述而》)

“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”(同上《子罕》)

“道之将行也与，命也。道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”(同上《宪问》)

“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也。”(同上《里仁》)

“富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之。如不可求，从吾所好。”(同上《述而》)

“不义而富且贵，于我如浮云。”(同上《述而》)

这些就是“死生有命，富贵在天”的解释。儒家的“天”是自然界中的理法，所谓“命”有时是指必然性，有时是指偶然性。死生富贵都听其自然不必多作忧惧，这正是教人努力的教条，何尝是教人懈怠呢？

但有命说一失掉了本意便会流而为宿命论，使人懈怠而

不自奋勉，也正是它的流弊。墨子抓着了这一点而加以反对，是他具有着会找寻敌人弱点的聪明。然而墨子的“非命”论其实也就是宗教式的皈依，这却为一般人所不曾注意。一般人的见解以为他的“非命”和尊天明鬼不相合拍，其实正因为他尊天明鬼所以他才“非命”。他是不愿在上帝鬼神的权威之外还要认定有什么必然性或偶然性的支配。在他看来上帝鬼神是有生杀予夺之权的，王公大人也是有生杀予夺之权的，王公大人便是人间世的上帝鬼神的代理。王公大人可以生你，可以死你，死生你不能说有命。王公大人可以富你，可以贵你，富贵你不能说在天。便是王公大人也不能相信命，因为上帝鬼神可以生你，可以死你，也可以富你，可以贵你。“非命”就是叫人要对于无形的权威彻底的皈依，对于有形的权威彻底的服从。在自己的职分上强力不怠，那你就可以获寿获福，得富得贵。这真可以说是“死生无命，富贵在王”。假使让王者来说的话，那就“富贵在我”了。这样会引出什么样的结果呢？和现代人所期待的会正相反，他可以使人贪生怕死而患得患失。后世帝王如秦皇、汉武之企图长生，应该也就是由这种“非命”论导演出来的。

以上是我所见到的墨子思想的反动性，二十年前我曾经作过的结论，至今还是感觉着正确。

> “墨子这位大师，我们如能以希伯来的眼光批评，尽可以说他是中国的马丁路德，乃至耶稣；然我们如以希腊的眼光来批评他时，他不过是一位顽梗的守旧派，反抗时代精神的复辟派罢了。”

我并不怕别人替我"着急",我也不想替别人"着急",就再隔二十年，我的这种见解才能得到承认，我也并不感觉得太迟。因为我并不相信墨子的思想真正会在中国"复活"。

大凡一种有神的宗教,在其思想根据上一般都很浅薄,唯其浅薄，所以易于接受。而倡导这种宗教的人每每有一种特异的人格,一般人对于这人格的特异性发生景仰,因此也就放过了他的思想的浅薄性。墨子正是一位特异人格的所有者，他诚心救世是毫无疑问的。虽然他在救世的方法上有问题，但他那"摩顶放踵,枯槁不舍"的精神,弟子们的"赴火蹈刃,死不旋踵"的态度，是充分足以感动人的。就是这样被人感佩，所以他的思想真象一股风一样，一时之间布满了天下，而且虽然被冷落了二千年，就到现在也依然有人极端的服膺。墨子是一位绝好的教祖,和耶稣、穆罕麦德比较起来,实在是毫无逊色的。你看:

"有力者疾以助人，
有财者勉以分人，
有道者劝以教人。"(《尚贤下》)

这是多么好的教条呀！然而问题却在他的"道"上。假使这"道"有问题,那么愈是"劝以教人",便愈是导人入于迷惘。甚至愈是"勉以分人"的"财",愈是"疾以助人"的"力",都是用到错误的地方去了。近时的纳粹法西斯者流，不是同样有这种精神吗？他们完全把人机械化了,真是有那样的大本领,一口气便可以叫数十百万的狂信徒"赴火蹈刃，死不旋踵"。人是感情的动物,头脑愈简单,愈是容易受暗示,受宣传,因而墨家

的殉道精神，在我看来，倒并不是怎样值得夸耀的什么光荣的传统。

墨家又为什么很快的，也象一股风一样就消灭了呢？这也是一个很有趣的问题。照史实看来，墨家在秦以前并不曾象儒家那样屡受挫折。就在秦时我们也只听见“阬儒”，而没有听见“阬墨”的话。然而墨家在汉初便已经消声匿迹了。这究竟是因为什么呢？在这儿也有各种不同的见解。庄子以为“反天下之心，天下不堪”(《天下》)。王充以为“虽得愚民之欲，不合智者之心”(《论衡·薄葬》)。近人胡适则以为主要“由于儒家的反对”与“遭政客的猜忌”(《中国哲学史》)。我觉得都没有说到实际，尤其是胡适的说法相差得天远。因为儒家固曾反对过墨家，墨家又何尝没有反对儒家？象墨子的《非儒篇》，捏造些莫须有的事实来对孔子作人身攻击，那比孟荀的反对墨家是有过之而无不及的，然而儒家不见被他骂倒。且等汉武帝时儒家开始走运的时候，墨家是已经老早消灭了的。因此这冤家不能算在儒家的账上。至于说到“遭政客的反对”更是莫须有的事。《韩非子·五蠹篇》虽曾反对墨家，但亦更猛烈地反对了儒家。《管子》非墨亦非儒，《晏子春秋》则尽了祖墨的能事。此外更不知道有那一位“政客”猜忌过墨家。

在我看来墨学的失传倒是由于自己瓦解。第一是由于墨家后学多数逃入了儒家道家而失掉了墨子的精神，第二是由于墨家后学过分接近了王公大人而失掉了人民大众的基础。

何以见得墨家后学多数逃入了儒家道家呢？这在《墨子》书中便可以取证。第一篇的《亲士》就是摘取儒家道家的理念

而成，第二篇《修身》，更完全是儒家的口吻。《经上》、《经下》，《说上》、《说下》，《大取》、《小取》诸篇是受了名家的影响，但名家是发源于道家的。象这样拜借别人的衣钵，把墨子的本来是"不文""不辩"的主张粉饰了起来，那么何须乎还要你墨子呢？理论系统比较更完整的儒家道家具在，因而墨家便被同化了一大半。

何以见得墨家后学过分接近了王公大人呢？这儿且把两段故事先引在下边。

"墨者钜子孟胜，善荆之阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符。约曰：'符合，听之。'荆王薨，群臣攻吴起，兵于丧所，阳城君与焉。荆罪之，阳城君走，荆收其国。孟胜曰：'受人之国，与之有符，今不见符，而力不能禁。不能死，不可。'其弟子徐弱谏孟胜曰：'死而有益阳城君，死之可矣。无益也，而绝墨者于世，不可。'孟胜曰：'不然，吾于阳城君也，非师则友也，非友则臣也。不死，自今以来，求严师必不于墨者矣，求贤友必不于墨者矣，求良臣必不于墨者矣。死之，所以行墨者之义，而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子。田襄子，贤者也，何患墨者之绝世也？'徐弱曰：'若夫子言，弱请先死以除路。'还殁头于孟胜前。因使二人传钜子于田襄子。孟胜死，弟子死之者百八十三人。二人已致令于田襄子，欲反死孟胜于荆。田襄子止之曰：'孟子已传钜子于我矣。'不听。遂反死之。"(《吕氏春秋·上德》)

"墨者有钜子腹䵍，居秦。其子杀人。秦惠王曰：'先

生之年长矣，非有他子也，寡人已令吏弗诛矣。先生之以此听寡人也。'腹䵍对曰：'墨者之法曰，杀人者死，伤人者刑，此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也，王虽为之赐而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨者之法。'不许惠王而遂杀之。"(《吕氏春秋·去私》)

就孟胜的故事来看，事情真是壮烈，确确实实是实践了墨子的主张："君有难则死"，而表现了"赴火蹈刃，死不旋踵"的精神。但这样的殉死不正是奴隶道德吗？而且所死的阳城君是为攻杀一国的大臣而犯了国法的人，墨者之群为什么只以私谊死而忘记了"上同"的大义呢？更值得讨论的是吴起的被攻杀。吴起在当时是革命的政治家，他辅相楚悼王"损不急之官，废公族疏远者，以抚养战斗之士"，因而遭了"贵戚"的众怒，而被"宗室大臣"射死了。可见射死吴起的"宗室大臣"或"贵戚"都是一些反革命派，阳城君也正是这反革命派的一人。孟胜是阳城君的先生，而吴起是出于儒家，《吕氏·当染篇》称其"学于曾子"，《史记·儒林传》称其"学于子夏"。那么孟胜所教于阳城君的不也就可以想见了吗？而且在这一段故事里面不也就可以反映出墨子思想的本质了吗？

再就腹䵍的故事来看，也真可以说是大义灭亲。但在国法之外还有墨者的私法，这和墨子"尚同"之义似乎也相违背。而且我在这个故事里面又发现了一个巨大的暗影。秦惠王称腹䵍为"先生"，可知这位鉅子也是被师事的一个人，颇受尊礼。但秦惠王也是以同一的反动势力而车裂了商鞅的角色，而这位"墨者鉅子"又是他的"先生"，真是未免太凑巧了！

墨家有“钜子”，大概等于后世宗教的教祖，《庄子·天下篇》里说“以巨子为圣人皆愿为之尸”，可知巨子或钜子的地位是很崇高的。本来墨子的学说素以“王公大人”为其对象，故在墨子生前，他的势力已就不小。他可以派他的弟子出到各国去做官，而且有时还可以派人去请求罢免他的职位。齐、楚、宋、越、卫、鲁，都有他安置的人，他的教团的维持费也就是靠着这些弟子们的捐献。他的派头似乎比孔子还要来得大。更看他死后的这两位钜子，一位做楚国阳城君的老师，一位做秦惠王的先生，他们的上层工作，可见得是做得并不弱。就这样，历代的教祖们都和“王公大人”接近，他们和人民的关系，不是就愈见隔离了吗!

在这儿还有更进一步的见解，便是墨家有拥护嬴秦的嫌疑。近人方授楚著《墨学源流》一书，论到墨学之亡，有着这样的一项。他的说解我觉得颇为透辟，今摘录之如次：

> “秦灭六国，本与墨家非攻之义不相容也，然秦于尚贤尚同之义则有相近者。且秦自孝公以后甚排斥邹鲁之儒术，《商君书》以《礼》、《乐》、《诗》、《书》诸事为六虱，荀卿之答应侯范雎既誉秦风俗之善，而终曰：‘其殆无儒耶？’(《强国篇》) 李斯虽为荀卿弟子，秉政则焚《诗》、《书》，可见其与儒家之不相容矣。当昭王时秦尚无儒，而在惠王时则墨者钜子腹䵍已居秦而与惠王接近，又有唐姑果在王左右，是秦已有墨也。其后关系如何，无从考证，然实有媚秦之痕迹。如墨家之徒缠子与儒家之徒董无心相见讲道，缠子称墨家佑鬼神，引秦穆公有明德，上帝赐之

九十年(《论衡·福虚篇》)。本书《明鬼篇》秦讹为郑，九十作十九，则以本书为是也。……窃疑秦国已盛之后，仕秦而堕落之墨者，造之以媚秦王也。”(《墨学源流》上卷二〇七页)

方氏又云:“陈涉、吴广之起也，儒者实曾参加”，于此引《史记·儒林传》为证:

“陈涉之王也，而鲁诸儒持孔氏之礼器，往归陈王。于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合适戍，旬月以王楚，不满半岁竟灭亡，其事至微浅。然而缙绅先生之徒负孔子礼器，往委质为臣者何也?以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。”

继云:“墨家则虽参加，似不甚显著”，于注中标出《盐铁论·褒贤》第十九大夫及文学的对语以为附证。

其大夫曰:

“戍卒陈胜……奋于大泽，不过旬月，而齐、鲁儒墨缙绅之徒，肆其长衣，……负孔氏之礼器《诗》《书》，委质为臣。孔甲为涉博士，卒俱死陈，为天下大笑。”

其文学曰:

“陈王赫然奋爪牙为天下首事，道虽凶而儒墨或干之者，以其无王久矣，道拥遏不得行，自孔子以至于兹;而秦复重禁之，故发愤于陈王也。”

案此文措辞立意完全抄袭《史记》，而在“儒”之外加上了“墨”，但其本身已足以证明是抄袭者的妄作聪明，画蛇添足。试问:墨者何以也会“负孔氏之礼器《诗》、《书》”呢?故尔墨家对于陈、吴革命的参加，实在是莫须有的事。

方氏的说法颇新颖而有见地，但可惜他是服膺墨学的人，虽然“读书得间”，却不肯重伤墨家，故尔未能深刻的楔入。据我看来，这儿是大有阐发的余地的。

根据钜子腹子的故事可知秦惠王时墨家已有集中于秦的实际，此外还有田鸠和谢子等人可为佐证。

> “墨者有田鸠欲见秦惠王，留秦三年而弗得见。客有言之于楚王者，往见楚王。楚王悦之，与将军之节以如秦。至，因见惠王。告人曰：‘之秦之道乃之楚乎？’”（《吕氏·首时》，又《淮南·道应训》）

此田鸠两见于《韩非子》，一见《外储说左上篇》，应楚王问墨子“言多而不辩”之故；又一见《问田篇》，系答徐渠之问，无关宏旨。《汉书·艺文志》墨家有“《田俅子》三篇”，班固注云“先韩子”，盖即以为田俅为田鸠。近人钱穆谓田俅亦即田系，一名一字（见所著“《墨子》”“百科小丛书”本）。考《吕氏·当染篇》谓“禽滑釐学于墨子，许犯学于禽滑釐，田系学于许犯……显荣于天下”，可知许犯、田系均墨门显学。余意许犯殆即孟胜，《尔雅·释诂》“犯，胜也”，名犯字孟胜，义甚相应。田系即田鸠，亦即田襄子，系与鸠一声之转，襄子当为字。襄假为纕，佩带也，义与系相应。由系转鸠，由鸠再转俅。称“宋之田襄子”者，乃孟胜传钜子位时襄子居于宋，不必即是宋人。如是，则墨家钜子可得一传授系统，墨子为第一代，禽子为第二代，孟胜即许犯为第三代，田襄子即田系、田鸠为第四代，腹䵍为第五代。田鸠入秦当早于腹子，盖终老于秦，而传钜子于腹。故田鸠入秦，实即墨学的中心移到了秦国。

其次是谢子入秦的故事：

"东方之墨者谢子将西见秦惠王。惠王问秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之亲谢子贤于已也，对曰：'谢子，东方之辩士也。其为人甚险，将奋于说以取少主也。'王因藏怒以待之。谢子至，说王。王弗听。谢子不悦，遂辞而行。……惠王失所以为听矣。……此史定所以得饰鬼以人，罪杀不辜，群臣扰乱，国几大危也。……今惠王之老也，形与智皆衰耶？"

此事见《吕氏·去宥篇》，亦见《淮南子·脩务训》，唐姑果作唐姑梁；又见《说苑》，谢子作祁射子，唐姑果则作唐姑。考惠王在位凡二十八年，三年时始冠，则惠王年龄尚不及五十岁。《吕氏》以为"衰老"，盖其人实未老先衰。所称"少主"意指惠王之后继，旧注意以为指惠王，大谬。

唐姑果当即腹子之弟子，即弄鬼的史定大约也是同门，故连类而及。这些都是"仕秦而堕落之墨者"。此时腹子或已死，唐姑果既见"亲"于王，而东方之墨者复不远千里入秦以事游说，此可见墨学之盛。墨者入秦，目的自然是奉行其学说，不用说也是认秦为可以行其学说的。在这些地方和儒家正相反。儒不高兴秦，秦也不高兴儒家。儒墨学说之相异，即此也是可以想见的。墨者与秦王既相得，我们要说秦法之中有墨法参入，总不会认为是无稽之谈吧。

墨子本人是一位特殊的人格者，那是毫无问题，他存心救世，而且非常急迫，我也并不想否认，但他的方法却是错了。庄子的批评，我觉得最为公允。他说他"真天下之好(去声)也，

将求之不得也”，而所得到的呢？是“治之下，乱之上”。这大约是墨子始料所不及。但尽管他的人格是怎样特异，心理的动机是怎样纯洁，但他的思想有充分的反动性，却是无法否认的。在原始神教的迷信已经动摇了的时候，而他要尊崇鬼神上帝。在民贵君轻的思想已经酝酿着的时候，而他要顶礼王公大人。在百家争鸣，思潮焕发的时候，而他要“一同天下之义”。不承认进化，不合乎人情，偏执到了极端，保守到了极端，这样的思想还不可以认为反动，我真不知道要怎样才可以认为反动？

最主要的是我们不要把自己去讲墨子。有一位朋友，他坚决地认定墨子是奴隶解放者。他所根据的是什么呢？却根据了《兼爱下篇》“非人者必有以易之”的一句话。他说“非人者”就是奴隶，奴隶的地位一定要替他改革。这是要成为笑柄的。因为墨子的原意并不是那样。他是说反对别人的学说一定要拿出自己的学说出来，就是有破必有立，所以在下文接着便说“兼以易别”，就是要拿兼爱说以替换差别说的。凭自己的主观去讲墨子，所以墨子可以随意地成为卢梭或者列宁了。

又有的朋友说：墨学并没有亡，后世的任侠者流便是墨家的苗裔。这也是乱认表亲的办法。请读司马迁的《游侠列传》吧。“闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒墨皆排摈不载！”侠何尝就是墨呢？侠者以武犯禁，轻视权威，同情弱者，下比而不上同，在精神上与墨家正相反对。侠者不怕死，只有这一点和原始墨家相类，但我们不要以为凡是不怕死的都是墨家呀。须要知道儒家也有漆雕氏的一派“不

色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯”(《韩非子·显学》)。曾子也“尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩(直)，虽褐宽博吾不惴焉，自反而缩，虽千万人吾往矣”(《孟子·公孙丑上》)。假使儒家也要认任侠为其嫡裔，难道又说不过去吗？然而儒墨自儒墨，任侠自任侠，古人并不曾混同，我们也不好任意混同的。大抵在儒墨之中均曾有任侠者流参加，倒是实在的情形。看《吕氏春秋》的《尊师篇》吧：

“子张，鲁之鄙家也；颜涿聚，梁父之大盗也；学于孔子。段干木，晋国之大驵也，学于子夏。高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子。索庐参，东方之钜狡也，学于禽滑釐。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。”

这些未成为儒墨之前的六位先生，应该才是所谓任侠。此外还有屈将子的一段故事，见《太平御览》四百三十七所引的《胡非子》佚文(依据孙诒让《墨子閒诂》附录《墨子后语下》校补)，也足以证明墨与侠的关系。不怕麻烦，把它整抄在下边：

“胡非子修墨以教。有屈将子好勇，闻墨者非斗，带剑危冠，往见胡非子，劫而问之曰：‘将闻先生非斗，而将好勇，有说则可，无说则死。’胡非子曰：‘吾闻勇有五等。夫负长剑，赴榛薄，析兕豹，搏熊罴，此猎徒之勇也。负长剑，赴深泉，斩蛟龙，搏鼋鼍，此渔人之勇也。登高陟危，鹄立四望，颜色不变，此陶匠之勇也。剽必刺，视必杀，此五刑之勇也。昔齐桓公以鲁为南境，鲁公忧之，三日不

食。曹翙闻之，触齐军，见桓公曰："臣闻君辱臣死。君退师则可，不退，则臣请击颈以血溅君矣。"桓公惧，不知所措。管仲乃劝与之盟而退。夫曹翙，匹夫徒步之士，布衣柔履之人也，唯无怒，一怒而劫万乘之师，存千乘之国。此谓君子之勇，勇之贵者也。晏婴匹夫，一怒而沮崔子之乱，亦君子之勇也。五勇不同，公子将何处？'屈将悦，称善，乃解长剑，释危冠，而请为弟子焉。"

这儿所说的"五刑之勇"应该就是"以武犯禁"者的任侠之勇，这是为墨者所不取的。而屈将子"解长剑，释危冠，而请为弟子"，也可以见到，墨家的装束，平常是不带长剑，不着高冠。那么《韩非子·五蠹篇》所说的"乱法者罪，而诸先生以文学取，犯禁者诛，而群侠以私剑养"，可知诸先生不一定尽指儒家，而群侠中决不会包含墨者。认侠为墨，也不过是在替墨子争门面，然而大背事实。

一九四三年八月六日

公孙尼子与其音乐理论

《汉书·艺文志》里面有“《公孙尼子》二十八篇”，列在儒家，注云：“七十子之弟子。”又有“《公孙尼》一篇”，列在杂家。论道理应该是一个人。

《隋书·经籍志》里面有“《公孙尼子》一卷”，也列在儒家，注云：“尼似孔子弟子。”这“一卷”恐怕就是《汉书》列入杂家的那“一篇”。注语与班固不同，当是长孙无忌别有所据。

现在这两种书都遗失了，但要感谢《隋书·音乐志》，它引列了梁武帝的《思弘古乐诏》和沈约的《奏答》。在这《奏答》里面使我们知道“《乐记》取《公孙尼子》”，《公孙尼子》的一部分算在《礼记》中被保存着了。

《乐记》也整个被保存于《史记·乐书》里面，张守节《正义》亦云：“《乐记》者公孙尼子次撰也。”张说大体根据皇侃，皇侃与沈约为同时人，两个人的说法正可以为互证。

现在的《乐记》是《礼记》的第十九篇，据张守节《史记正义》引郑注云：“此于《别录》属《乐记》，盖十一篇合为一篇。十一篇者，有《乐本》，有《乐论》，有《乐施》，有《乐言》，有《乐礼》，有《乐情》，有《乐化》，有《乐象》，有《宾牟贾》，有《师乙》，有《魏文侯》。”这篇次是据刘向《别录》，但今本《乐记》的次第和这不

同，《史记·乐书》的次第也有颠倒，张守节云:“以褚先生升降，故今乱也。”

《艺文志》云：“武帝时河间献王好儒，与毛生等共采《周官》及《诸子》言乐事者以作《乐记》。……其内史丞王定传之，以授常山王禹。禹，成帝时为谒者，数言其义，献二十四卷《记》。刘向校书，得《乐记》二十三篇，与禹不同。其道浸以益微。”刘向的《乐记》与王禹怎样“不同”，可惜没有详说，大约以一篇为一卷，只是少一卷的原故吧。《艺文志》乐类，两种都有著录，一作“《乐记》二十三篇”，一作“《王禹记》二十四篇”。

刘向的二十三篇的前十一篇即今存《乐记》的十一篇，其余十二篇仅存目录。孔颖达《礼记·乐记疏》云:“案《别录》十一篇余次，《奏乐》第十二(疑本作‘《泰乐》’，即《吕氏春秋》的‘《太乐》’)，《乐器》第十三，《乐作》第十四，《意始》第十五(疑本作‘《音始》’，即《吕氏春秋》之‘《音初》’)，《乐穆》第十六，《说律》第十七，《季札》第十八(案见《左传》襄二十九年)，《乐道》第十九，《乐义》第二十，《昭本》第二十一，《招颂》第二十二，《窦公》第二十三(案即《周官·大司乐章》)是也。”

今存《乐记》取自《公孙尼子》，沈约与皇侃既同为此说，大约《公孙尼》原书在梁时尚为完具。然据现存的资料，十一篇的次第已经有三种：不知道那一种是公孙尼子所原来有的，或者都不是。而内容也有些疑问。例如《乐论篇》言“礼乐之情同，故明王以相沿也”，而《乐礼篇》则言“五帝殊时不相沿乐，三王异世不相袭礼”；又如《乐论篇》言“乐至则无怨，礼至则不争”，《乐化篇》言“乐极和，礼极顺”，而《乐礼篇》则言“乐极则

忧，礼粗则偏”。这些显然不象是一个人的论调。《乐礼篇》很可疑，因为里面有一节，差不多和《易·系辞传》完全相同，我现在把它们并列在下边

[《乐记》]	[《易·系辞上传》]
天尊地卑，君臣定矣。	天尊地卑，乾坤定矣。
卑高已陈，贵贱位矣。	卑高以陈，贵贱位矣。
动静有常，小大殊矣。	动静有常，刚柔断矣。
方以类聚，物以群分，则性命不同矣。	方以类聚，物以群分，吉凶生矣。
在天成象，在地成形。如此则礼者天地之别也。	在天成象，在地成形。变化见矣。
地气上齐，天气下降，	是故
阴阳相摩，天地相荡，	刚柔相摩，八卦相荡，
鼓之以雷霆，	鼓之以雷霆，
奋之以风雨，	润之以风雨，
动之以四时，	日月运行，
煖之以日月，	一寒一暑；
而百化兴焉。	乾道成男，
如此则乐者天地之和也。	坤道成女；
…………………	
乐著大始，而礼居成物。	乾知大始，坤作成物。

这无论怎样，有一边总免不了是剿袭。因此关于《乐礼》

的一节应该不是公孙尼子的东西，至少也应该怀疑。

此外《乐言》、《乐情》、《乐化》、《乐象》四篇，都有与《荀子·乐论篇》同样的文句或章节。论时代，荀子当后于公孙尼子，但荀子不至于整抄前人的文字以为己有。

因此我认为今存《乐记》，也不一定全是公孙尼子的东西，由于汉儒的杂抄杂纂，已经把原文混乱了。但主要的文字仍采自《公孙尼子》，故沈约与皇侃云然耳。因此我们要论公孙尼子，就应该把这些可疑的来剔开，才比较可以得到他的真相。至于《吕氏春秋》、《毛诗传》、《汉书·乐志》等的抄取，那都是不成问题的。我现在把三种篇次和与别书的关系表列如次：

	《别录》	《礼记》	《乐书》	备考
《乐本》	1	1	1	《吕氏·适音》，《毛传》，部分采取。
《乐论》	2	2	2	
《乐施》	3	4	4	
《乐言》	4	5	6	《汉书·乐志》采此，有数语与《荀子》同。
《乐礼》	5	3	3	与《易传》平行。
《乐情》	6	7	5	首节与《荀子》同，颇重要。
《乐化》	7	10	8	后两节与《荀子》全同，略有字句更易。
《乐象》	8	6	7	首节与《荀子》大同小异。
《宾牟贾》	9	9	10	
《师乙》	10	11	11	
《魏文侯》	11	8	9	

关于公孙尼子本人，我们所能知道的实在太少。班固说

是七十子之弟子，即是孔子的再传弟子，大概是根据《宾牟贾》、《师乙》、《魏文侯》三篇所得到的推论。《宾牟贾篇》载宾牟贾与孔子论乐，《师乙篇》是子贡问乐于师乙，《魏文侯篇》为文侯问乐于子夏，但这些仅足以表示作者的年代不能超过孔子及其门人而已。长孙无忌别立异说，以为"似孔子弟子"，或者长孙无忌时，"《公孙尼子》一卷"尚存。其中有与孔子问答语也说不定。我疑心七十子里面的"公孙龙字子石，少孔子五十三岁"(《史记·仲尼弟子列传》)的怕就是公孙尼。龙是字误，因有后来的公孙龙，故联想而致误。尼者泥之省，名泥字石，义正相应。子石，《集解》引"郑玄曰楚人"。《家语》作"公孙龙，卫人"，那是王肃的自我作古。

再从《乐记》中去找内证时，《乐本篇》论五音，称"宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物"，虽然在比附上不免出于牵强，但还没有沾染到五行的色彩。又如说到八音，如"金石丝竹，乐之器也"，也没有沾染到八卦的气味。(八卦及《易》之制作只是战国初年之物。)

关于性的见解，也和孔子相近。《乐本篇》言："人生而静，天之性也，感于物而动，性之颂也。(静性动颂为韵，颂者容也，今《礼》作欲，此据《乐书》改。)物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。"这和孔子的"性相近，习相远"正一脉相通。有的学者特别看重这几句，以为是近世理学的渊源(黄东发、陈澧等)，然而宋儒的理学是把理与欲分而为二，而公孙尼子的原意却不是这样。他是以为好恶得其节就是理，不得其节就是灭理。所以他说："夫物之感

人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者灭天理而穷人欲者也。”(《史记·乐书》)顺说是真，反说便不真。宋儒却是反说：“去人欲，存天理。”这是误解了公孙尼子。

由这些内证上看来，公孙尼子可能是孔子直传弟子，当比子思稍早。虽不必怎样后于子贡、子夏，但其先于孟子、荀子，是毫无问题的。《艺文志》列他的书目在魏文侯与李克之后，孟子、孙卿子(荀子)之前，看来也很有用意。

荀子在乐理上很明显地是受有公孙尼的影响，但《荀子》书中却没有他的名字。《强国篇》中有一位公孙子讥议楚国子发灭蔡而辞赏的事，与《乐记》中“刑禁暴，爵举贤，则政均矣”的主张相近，大约就是这位公孙尼子吧。

中国旧时的所谓“乐”(岳)它的内容包含得很广。音乐、诗歌、舞蹈，本是三位一体可不用说，绘画、雕镂、建筑等造型美术也被包含着，甚至于连仪仗、田猎、肴馔等都可以涵盖。所谓“乐”(岳)者，乐(洛)也，凡是使人快乐，使人的感官可以得到享受的东西，都可以广泛地称之为“乐”(岳)。但它以音乐为其代表，是毫无问题的。大约就因为音乐的享受最足以代表艺术，而它的术数是最为严整的原故吧。

人有感官自不能不图享受，故“乐”之现象实是与人类而俱来。然自人类进化到有贵族和奴隶的阶段，则一切享受均不能平均。高度化的享受为上层所垄断，低级者留之于下层，甚至连低级者有时亦无法享有。故尔到社会达到另一个阶段的时候，对于这享受的分配便不免有新见解出现。

殷、周是奴隶制时代，上层的贵族早就有钟磬琴瑟笙竽等

相当高度的音乐及其它感官的享受，但作为奴隶的人民却和他们有天渊之隔。因此在春秋、战国当时，奴隶制逐渐解体的时候，思想家对于这享受的不平衡便有了改革的反应了。

墨家是主张"非乐"的：但他并不是认为为乐(岳)不乐(洛)，而是认为费财力、人力、物力，老百姓既不能享受，贵族们也不要享受。

"子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣鼓，琴瑟竽笙之声以为不乐也，非以刻镂文章之色以为不美也，非以刍豢煎炙之味以为不甘也，非以高台厚榭邃宇之居以为不安也；虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。是故子墨子曰：为乐非也。"(《非乐上》)

道家也是主张非乐的，但他们更进了一步，并不是因为为乐不合实利，而是因为乐根本有害。老百姓们不能享受正好，贵族们尤其不应该享受。

"五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行防。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"(《老子》第十二章)

"失性有五：一曰，五色乱目，使目不明；二曰，五声乱耳，使耳不聪；三曰，五臭熏鼻，困惾中颡；四曰，五味浊口，使口厉爽；五曰，趣舍滑心，使性飞扬。此五者——皆生之害也。"(《庄子·天地》)

这两派的主张，从社会的意义上来说，都可算是对于贵族享受的反对。但从学理上来说，两家都是主张去情欲的，故尔

对于情欲的享受也就同样地反对了。所不同的只是墨家主张强力疾作，道家主张恬淡无为，墨家是蒙着头脑苦干，道家是闭着眼睛空想。

儒家却是不同，他是主张享受的。他不主张去欲，而主张节欲，故尔享受也应该节制。他主张"与民同乐"，贵族既能享受，老百姓也能享受。一种学说的主张，和人的性格教养应该是有关系的。孔子是喜欢音乐的人，他也懂得音乐，自己能够弹琴鼓瑟，击磬唱歌。"子在齐闻《韶》，（学之）三月，不知肉味"（《论语·述而》，《史记·孔子世家》有"学之"二字），你看他学习音乐是怎样的专心。"子谓《韶》尽美矣又尽善也，谓《武》尽美矣未尽善也"（《八佾》），从美与善两方面来批评作品，你看他是怎样内行。"自卫返鲁然后乐正，《雅》、《颂》各得其所"（《子罕》），他实际上是一位乐理家兼演奏家。真的，孔子是一位多才多艺的人，他自己说过，"吾不试，故艺"（《子罕》）。试者浅尝也，他不肯浅尝，故能够对于艺术有所深造。

"《关雎》乐而不淫，哀而不伤。"（《八佾》）

"师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！"（《泰伯》）

"乐其可知也，始作翕如也，从（纵）之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。"（《八佾》）

以上是《论语》中所见孔子对于音乐的批评。

"子与人歌而善，必使反之而后和之。"（《述而》）

"子于是日哭，则不歌。"（《述而》）

"'点，尔何如？'鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。……曰：'莫（暮）春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴

乎沂，风乎舞雩，咏而归。’夫子喟然叹曰：‘吾与点也。’”（«先进»）

“子击磬于卫，有荷蒉而过孔子之门者，曰：‘有心哉！击磬乎！’”（«宪问»）

“子曰：‘由之瑟奚为于丘之门？’门人不敬子路。子曰：‘由也升堂矣，未入于室也。’”（«先进»）

“孺悲欲见孔子，孔子辞以疾。将命者出户，取瑟而歌，使之闻之。”（«阳货»）

以上是音乐与孔子的日常生活。

但孔子并不是一位“为艺术而艺术”的艺术家，他谈到乐每每要和礼联系起来，而礼乐也不仅是徒重形式。“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（«阳货»）他所注重的是礼乐的精神。他要用礼乐来内以建立个人的崇高的人格，外以图谋社会的普及的幸福。

“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”（«八佾»）

“兴于«诗»，立于礼，成于乐。”（«泰伯»）

“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之则吾从先进。”（«先进»）

“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”（«宪问»）

以上言礼乐与人格修养。

“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”（«子路»）

"颜渊问为邦。子曰:行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》。放郑声，远佞人;郑声淫，佞人殆。"(《卫灵公》)

"天下有道，则礼乐征伐自天子出，天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。"(《季氏》)

以上言礼乐与政治建设。

从《论语》里面所摘录出的这些零章断语，尽足以看出孔子对于音乐或艺术的态度，也就是代表着儒家的态度。但他的理论却没有十分展开。把这理论展开了的，在事实上就是公孙尼子的《乐记》。

公孙尼子的所谓"乐"，也依然是相当广泛的。《乐记》中所论到的，除纯粹的音乐之外，也有歌有舞，有干戚羽旄，有缀兆俯仰。但大体上是以音乐为主，比前一两辈人的笼统，是比较更分化了。

他认为乐是抒情的精神活动，是内在的东西。这个道理他不惜返返复复的说，就象以一个母题为中心的回旋曲那样。

"凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声，声相应故生变，变成方谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。"

"乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。"

"凡音者生人心者也。情动于中故形于声，声成文谓之音。"

"凡音者生于人心者也，乐者通伦理者也。"

"乐者心之动也，声者乐之象也，文采节奏，声之

饰也。”

你的感情受了外界的刺激而感动了，你用声音把它形象化出来，那你有怎样的感情便必然有怎样的声音。

“其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声啴以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。”

或者你应该选择适当的乐器或音色来对于你的感情作适当的表达：

“钟声铿，铿以立号，号以立横，横以立武。……石声磬，磬以立辨，辨以致死。……丝声哀，哀以立廉，廉以立志。……竹声滥(敛)，滥以立会，会以聚众。……鼓鼙之声讙，讙以立动，动以进众。”

乐有“文采节奏，相应成方”，它的主要的性质是和谐，而它的功能是同化。所以你的声音是怎样的性质，在别人的感情上便可起出怎样的波动，感情被声音的传达而生感染；同时知音的人听见你有怎样的声音也就知道你有怎样的感想。

“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微噍杀之音作而民思忧；啴谐慢易、繁文简节之音作而民康乐；粗厉猛起、奋末广贲之音作而民刚毅；廉直劲正、庄诚之音作而民肃敬；宽裕肉好、顺成和动之音作而民慈爱；流僻邪散、狄成涤滥之音作而民淫乱。”

“君子听钟声则思武臣。……听磬声则思死封疆之臣。……听琴瑟之声则思志义之臣。……听竽笙箫管之

声则思畜聚之臣。……听鼓鼙之声则思将帅之臣。”

音乐是你内在生活开出来的“花”，你是什么树便开出什么花来，这是丝毫也不能虚假的。

“德者性之端也，乐者德之华也，金石丝竹，乐之器也。诗言其志也，歌咏其声也，舞动其容也。三者本于心，然后乐器从之。是故情深而文明，气盛而化神，和顺积中而英华发外。唯乐不可以为伪。”

音乐是内在生活的花，但其实也是外界生活的反映，因为感情是由于外物而动的。同时也是外界生活的批判，因为感情的发生并不是纯全的被动，而是有主观的能动作用存在。

“情动于中故形于声，声成文谓之音。是故治世之音安，以乐其政和；乱世之音怨，以怒其政乖；亡国之音哀，以思其民困。声音之道与政通矣。”

这几句十分重要的话值得在这儿加以讨论：据陆德明的《释文》，“治世之音”以下的三句是有三种读法的。第一种是普通的读法，读为“治世之音安以乐：其政和；乱世之音怨以怒：其政乖；亡国之音哀以思：其民困。”第二种是“雷读”，是在安字、怨字、哀字下断读。在乐字、怒字、思字下再断读。第三种便是我现在所采取的“崔读”。这三句话被《毛诗·关雎序》所采取，《释文》也举了两种读法，“雷读”是没有的。由上下文考察起来，当以“崔读”为妥当。“治世之音安”是反映，“以乐其政和”是批判。因为世治故音安，其更进一层的原故是由作家喜欢当时的政治和平。其它二句准此解释。这就是所谓“情动于中故形于声”，也就是所谓声音通于政。如照着普通的读

法，或雷读，那作者只是受动的死物，如镜如水而已，于理不合。又这几句话亦为《吕氏春秋·适音篇》所采取，而略有更易："治世之音安，以乐其政平也；乱世之音怨，以怒其政乖也；亡国之音悲，以哀其政险也。凡音声通乎政，而移风平俗者也。"看这第三句的改动，可以证明吕氏门下的学者也同于崔读；因为悲犹哀，读"悲以哀"，则其意犯复。

因此音乐又成为政治的龟鉴。为政的人当倾听民间的音乐，不仅可以知道民间的疾苦，也可以知道政治的良与不良。从这儿便可以生出政治的改革，故所以说，"审乐以知政而治道备矣"(《礼记·乐记》)。

由于知道音乐与政治的关系，故音乐可以成为重要的政治工具。一方面用它去感动人，另一方面须得制作良好的音乐。要怎么才可以制作良好的音乐呢？要对于作音乐者的感情"慎所以感之"，而对于好恶的发动要"人为之节"，在这儿礼与乐来了一个辩证的统一。

> "乐者所以象德也，礼者所以缀淫也。是故先王有大事必有礼以哀之，有大福必有礼以乐之。哀乐之分皆以礼终。"
>
> "先王本之情性，稽之度数，制之礼乐：合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑；四畅交于中而发作于外，皆安其位而不相夺也。然后立之学等，广其节奏，省其文采，以绳德厚；律小大之称，比终始之序，以象事行，使亲疏贵贱长幼男女之理皆形见于乐。"

乐须得礼以为之节制，礼也须得乐以为之调和。礼是秩序，乐是和谐。礼是差别，乐是平等。礼是阿坡罗（Apollo 太阳神）精神，乐是狄奥尼索司（Dionysos 酒神）精神。两者看来是相反的东西，但两相调剂则可恰到好处。

“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。”

“乐由中出，礼自外作。乐由中出故静（情），礼自外作故文。大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。”

“论伦无患，乐之情也；欣喜欢爱，乐之官也。中正无邪，礼之质也；庄敬恭顺，礼之制也。若夫礼乐之施于金石，越于声音，用于宗庙社稷，事乎山川鬼神，则此所与民同也。”

“论伦无患”者玲珑而不滤漫也，论伦当是双声联语，与下中正为对文，故知当读为玲珑。玲珑而不滤漫（所谓和而不流）是乐的精神，它的功用便是使人欣喜欢爱，即是乐者为同而相亲。“中正无邪”是礼的本质，他的发挥是“庄敬恭顺”，即是礼者为异而相敬。玲珑无滤，易何如之。“中正无邪”，简何如之。“欣喜欢爱”，易何如之。“庄敬恭顺”，简何如之。“施于金石，越于声音”，“所与民同”，也就是孟子所说的“与民同乐”。这是儒家主张礼乐的精神，他把古时“不下庶人”的礼及乐，“下”了下来使大家享受，大家遵守。“不下”者“下”之的这个过程，我们不要把它看掉。所谓“自天子以至于庶人一是皆以修身为本”的把修齐治平的责任也拉到庶民身上来，把天子

和庶民的身分扯平，也是一样的道理。治平不仅是在上者的事，也是在下者的事，因为没有健全的人民，天下国家是怎么也不能治平的。

礼乐是政教的大端，礼乐得其正，可使政教得其平。反之，政教得其平，也就愈使礼乐得其正。有不率教者当施之以刑，用以维持政教的权威，而减除礼乐的障碍。

> “礼以道(导)其志，乐以和其性(原作声，据《说苑》改)，政以一其行，刑以防其奸；礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”
>
> “礼节民心，乐和民性(同上)，政以行之，刑以防之；礼乐刑政四达而不悖，则王道备矣。”

“王道备”便可以达到刑措不用的理想的地步。“暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒，如此则乐达矣。合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内，天子如此则礼行矣。”(《礼记·乐记》)达到这样的和平世界也就是礼与乐的成功。

礼乐的成功不仅可以使天下太平，而且可以使宇宙明朗化。所谓“大人举礼乐，则天地将为昭焉。天地䜣合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觡生，蛰虫昭苏，羽者妪伏，毛者孕育，胎生者不殰，卵生者不殈，则乐之道归焉耳。”(《礼记·乐记》)这也就是《中庸》的“能尽物之性则可以赞天地之化育”的意思。说得有点神秘，但也并不是绝对不可能。人的创造力量发挥到极高度的时候，对于宇宙万汇是必然要起一定程度的作用的。

更进一步是把宇宙全体看为一个音乐或一座礼堂，或一座奏着音乐的庄严礼堂。“乐者天地之和也，礼者天地之序也，和故百物皆化，序故群物皆别。”到这儿为止我们看到音乐的崇高性逐渐上升，作者的精神也逐渐亢扬，把音乐的赞美推崇到至高无上的地位，很有点类似希腊皮它果拉司派的宇宙观。但从这儿打一个倒提下来，便成为了神秘的观念论：

> “乐由天作，礼以地制。……明于天地，然后能兴礼乐。”
>
> “大乐与天地同和，大礼与天地同节，和故百物不失，节故祀天祭地。明则有礼乐，幽则有鬼神，如此则四海之内合敬同爱矣。”

这个观念论到了吕不韦时代便固定下来了。且听那时代的人说：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。……万物所出，造于太一，化于阴阳。萌芽始震，凝寒以形；形体有处，莫不有声；声出于和，和出于适；先王定乐，由此而生”(《吕氏春秋·大乐》)。就这样音乐便倒立了起来。神的产生也刚好是这样。

于是制礼作乐的人也就成为圣，成为神。“知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。作者之谓圣，述者之谓明。”“致乐以治心则易直子谅之心油然生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。”“情深而文明，气盛而化神。”(《乐记》)

公孙尼子之后，凡谈音乐的似乎都没有人能跳出他的

范围。

《尚书·尧典》(伪古文分入《舜典》)有这样的几句话:“诗言志,歌永言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。”这和《乐记》的理论颇有平行。《尧典》我认为是子思依托的,子思是与公孙尼子同时代的人,很可以有同样程度的思想。

再后一辈的人如孟子,虽然很少谈乐,但他谈到的地方都不免有公孙尼子的气息。如他说:“今之乐犹古之乐也……与百姓同乐则王矣”(《梁惠王下》)。又如以音乐的语汇来赞美孔子为集大成:“集大成也者金声而玉振之也。金声也者始条理也,玉振之也者终条理也。始条理者智之事也,终条理者圣之事也”(《万章下》)。又如以礼之实为仁义之节文,乐之实为乐行仁义,“乐则生矣,生则恶可已也?恶可已则不知足之蹈之,手之舞之。”(《离娄上》)

荀子的《乐论篇》差不多整个是《公孙尼子》的翻版。所谓“乐统同,礼辨异”,所谓“乐者天下之大齐(《乐记》作“天地之命”),中和之纪”,所谓“以道制欲则乐而不乱,以欲忘道则惑而不乐”,我们并看不出有什么特创的见解。

一九四三年九月五日

追　记

本文草成后,由友人处借得钱穆所著《先秦诸子系年》一书。见其所述公孙尼子,与余所见者可云正反。今摘录之如次,而略加以辩驳:

"《隋志·公孙尼子》一卷云:'似孔子弟子。'又《隋书·音乐志》引沈约《奏答》,谓《乐记》取《公孙尼子》。《礼记正义》引刘瓛云:'《缁衣》公孙尼子作。'余考《缁衣篇》文多类《荀子》。《乐记》剿袭《荀子》、《吕览》、《易系》诸书,其议论皆出荀后。则公孙尼子殆荀氏门人,李斯、韩非之流亚耶?沈钦韩曰,'荀子《强国篇》称公孙子语',则其为荀氏门人信矣。……《汉志》谓是"七十子弟子"者已失之,《隋志》乃谓其'似孔子弟子',则所失益远矣。"(原书第四五九页)

今案据同一沈约《奏答》:"《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》",与《正义》所引刘说不同。就《缁衣》文体以觇之,与《中庸》、《表记》、《坊记》为近,而与《乐记》实相远,可证《缁衣》与《乐记》断非一人之作,则刘氏云云实出于误记无疑。故欲论公孙尼子,刘说殊不足据。(据余所见:《表记》、《坊记》、《缁衣》均系依托。)

其次,《乐记》文固有与《荀子》、《吕览》、《易系》诸书同者,然亦无缘遽可断定《乐记》出于"剿袭"。《吕览》本成于杂纂,《易系》亦系秦、汉之际的儒者所为。荀子虽是富有特创性的大儒,但其《乐论篇》在全书中旧独无注,且其"吾观于乡而知王道之易易也"一节,同在《礼记·乡饮酒义》,而彼冠有"孔子曰",此却无,则《乐论篇》盖亦出于荀门之杂纂。情形如此,故与其谓《乐记》出于"剿袭",毋宁认《乐论》、《吕览》、《易系》诸书之出于剿袭之为宜。然为慎重起见,余于与《荀子》及《易系》相同之语,于文中则概予保留,盖《公孙尼子》原书已失,

《乐记》本经汉儒纂录，究无法证明是否公孙尼子原文也。

“议论皆出荀后”一语尤有大病。即如论性一节便与荀子性恶说全异。荀子既主性恶，故对于文物术数之用均认为外铄，而独于乐则认为“中和之纪，人情之所必不免”，又谓“穷本极变，乐之情也，著诚去伪，礼之经也”(《荀子·乐论》)，与其学说实相刺谬。然此等语在《乐记》中却甚为从顺，并不能感觉到有若何的矛盾。

《强国篇》的“公孙子”是否就是公孙尼子，还不敢断定。但即使认其为是，观其征引其说而尊称之曰“子”，与其断定为“荀氏门人”，何如断定为荀氏先辈之更为合理呢！《公孙尼子》原书已佚，今日所能接近者，仅《乐记》中所保留的断简残篇，然在班固乃至长孙无忌的当时，原书尚在，前人下论必另有依据。仅据断残的资料与推臆而欲推翻旧说，勇则勇矣，所“失”实难保不比长孙无忌更“远”了。

一九四三年九月八日追记

述 吴 起

一

吴起在中国历史上是永不会磨灭的人物，秦以前作为兵学家是与孙武并称，作为政治家是与商鞅并称的。然而在班固的《古今人表》上，把商鞅列为中上等，孙武列为中中等，吴起列为中下等，这不知道是以什么为标准。其实在这三个人物里面，吴起的品格应该要算最高，列为上下等的所谓“智人”，应该是不会过分的。

二

关于吴起的身世，司马迁曾为之列传，虽然不甚详细，但也可以说是娱情聊胜无的。据列传，我们知道：吴起是卫人，尝学于曾子；曾仕鲁，仕魏，后入于楚而死于楚悼王二十一年。吴起的死年是确定的，因此他的年龄我们也约略可以推定。

楚悼王二十一年即周安王二十一年（约当公元前三八一年），上距孔子之卒（前四七九）九十八年。孔子卒时年七十三岁，传言起尝学于曾子，《吕氏春秋·当染篇》亦云然，曾子少孔子四十六岁，则孔子死时，曾子年二十七。又《儒林列传》言

其“受业于子夏”，子夏少孔子四十四岁，孔子卒时，子夏年二十九。

子夏年甚寿，“居西河教授，为魏文侯师”。《史记·年表》于魏文侯十八年书“受经子夏”，于时子夏盖八十岁。（依《年表》当已一百岁，此别有所据，说明详下。）吴起在魏适当魏文、武二侯两代，故起得师事子夏是无甚问题的。问题是他师事曾子的年代。要解决这个问题，当先解决吴起何时去鲁。在这儿《韩非·说林上》有一段故事可以作为线索。

> “鲁季孙新弑其君，吴起仕焉。或谓起曰：‘夫死者始死而血，已血而衄，已衄而灰，已灰而土。及其土也，无可为者矣。今季孙乃始血，其毋乃未可知也。’吴起因去，之晋。”

此言季孙弑君，未言所弑者何君。哀公曾攻季氏，反为三桓所攻而出奔，被国人迎归而卒于有山氏。死非被弑。且哀公之死下距楚悼王之死八十九年，吴起如得及哀公，则其死时当在一百岁以上，殊觉不合。

鲁哀公之后为悼公，三十七年卒，下距楚悼王之卒五十二年。悼公之后为元公，二十一年卒，下距楚悼王之卒三十一年。元公之后为穆公，三十三年卒，卒年已在悼王之后。故被弑之鲁君如非元公，必为悼公。二公虽无被弑的明文，然据《韩非子·难三》，批评鲁穆公时事，有“鲁之公室，三世劫于季氏”之语，足证穆公之前哀悼元三世均曾为季氏所劫，则悼公与元公均曾被弑，都是可能的。

吴起在鲁既然从政，且曾为鲁将，则其去鲁之年至少当得

有二十五岁。今假定被弑者为悼公，则吴起死时将近八十或过之;如为元公，则仅五十余岁，至多亦无过六十，揆诸情理及其它关于吴起逸事（如公叔尚主之谋），自以后说为合理。

是则吴起去鲁在鲁元公二十一年，当魏文侯三十九年，周威烈王十八年。（此据《竹书》文侯在位五十年而定。）“曾子年七十而卒”（《阙里文献考》），当卒于鲁悼、元二公之际，吴起在鲁之年曾子应已早卒，吴子不得及其门。唯王应麟《考证》引刘向《别录》叙《左氏春秋》之源流，言“左丘明授曾申，申授吴起”，则吴起所师者，乃曾申而非曾参。《左氏》传授之说虽不足信，曾吴师承关系则较可信，至少可作为东汉人对于“曾子”之一种解释。盖曾参固称曾子，其子曾申亦可称曾子也。

据《史记·年表》，楚悼王二十一年当魏武侯六年，然而在《魏世家》中却有“武侯九年使吴起伐齐至灵丘”之记载。这儿也不免是一个问题。但这个问题很容易解决。那是司马迁自己弄错了。

司马迁在三晋范围内的纪年所弄出的错误最大，也最多，幸好有司马贞的《索隐》替我们保存了些散佚了的资料，我们得据以校正。今就与本文有关者汇列如次:

	[《史　记》]	[《索　隐》]
（《魏世家》）	(1)三十八年文侯卒。	(1)《纪年》云五十年卒。
	(2)魏武侯元年赵敬侯初立。	(2)《纪年》云魏武侯元年当赵烈侯之十四年。
	(3)二年城安邑王垣。	(3)《纪年》，十一年城洛阳及安邑王垣。
	(4)十六年武侯卒。	(4)《纪年》云武侯二十六年卒。

	[《史　记》]	[《索　隐》]
(《韩世家》)	(1)九年景侯卒，子列侯取立。 (2)十三年列侯卒，子文侯立。是岁魏文侯卒。 (3)十年文侯卒，子哀侯立。哀侯元年与赵、魏分晋国。二年灭郑，因徙都郑。	(1)《世本》作武侯也。 (2)《纪年》无文侯，《世本》无列侯。 (3)《纪年》，魏武侯二十一年韩灭郑，哀侯入于郑。二十二年晋桓公邑哀侯于郑。
(《赵世家》)	(1)九年烈侯卒，弟武公立。 (2)武公十三年卒。赵复立烈侯太子章，是为敬侯。是岁魏文侯卒。	(1)谯周云，《世本》及说赵语者并无其事。 (2)沫若案当作"二十二年烈侯卒。"

据此可知《史记》与《竹书纪年》、《世本》及其它古籍颇多龃龉，主要的是把魏武侯少算了十年。魏武侯元年既当赵烈侯十四年，则应该上推十年。于是武侯元年便当楚悼王六年。又把魏文侯少算了十二年，递次上移，则魏文侯元年应当周定王二十五年，鲁悼公二十二年。在这时子夏的年龄六十二岁，再隔十八年，子夏八十岁，文侯要从他受经，在情理上也比较说得过去。故吴起得事子夏，也是没有问题的。

三

吴起是一位兵学家，这是古今来的定评。他不仅会带兵，会打仗，而且还是一位军事理论家。他的著作在战国末年和汉初是很普及的。

《韩非·五蠹篇》："境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之。"

《史记·吴起传》："世俗所称师旅，皆道《孙子十三篇》，

《吴起兵法》，世多有。”

《汉书·艺文志·兵书略》有“《吴起》四十八篇”，属于“兵权谋”类，“权谋者，以正守国，以奇用兵，先计而后战，兼形势，包阴阳，用技巧者也。”但可惜这书是亡了。现存的《吴子》，仅有《图国》、《料敌》、《治兵》、《论将》、《应变》、《励士》，共六篇，总计不上五千字，半系吴起与魏文、武二侯之问答，非问答之辞者率冠以“吴子曰”。辞义浅屑，每于无关重要处袭用《孙子兵法》语句；更如下列数语，则显系袭用《曲礼》或《淮南子·兵略训》。

“无当天灶，无当龙头。天灶者，大谷之口；龙头者，大山之端。必左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，招摇在上，从事于下。”(《治兵》第三)

“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上，急缮其怒。”(《曲礼上》)

“所谓天数者，左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武。”(《淮南·兵略训》)

四兽本指天象，即东方之角亢为青龙，西方之参井为白虎，南方之星张为朱雀，北方之斗牛为玄武，而《吴子》所说则似乎已转而为地望。象这样的含混不明，则语出剿袭，毫无可疑。且此四兽之原型始见《吕氏春秋·十二纪》，所谓：

“春…其虫鳞。”

“夏…其虫羽。”

“秋…其虫毛。”

“冬…其虫介。”

《墨子·贵义篇》言五方之兽则均为龙而配以青黄赤白黑之方色。此乃墨家后学所述，当是战国末年之事。若更演化而为四兽，配以方色，则当更在其后。用知四兽为物，非吴起所宜用。故今存《吴子》实可断言为伪。以笔调觇之，大率西汉中叶时人之所依托。王应麟云："《隋志·吴起兵法》一卷。今本三卷六篇，《图国》至《励士》，所阙亡多矣。"王所见者已与今本同，则是原书之亡当在宋以前了。

又《艺文志》杂家中有《吴子》一篇，不知是否吴起，然其书亦佚。或者今存《吴子》即是此书，被后人由一篇分而为六篇的吧？

四

大约就因为吴起是一位有名的兵法家，因此关于他便不免有好些类似神话的传说。例如杀妻求将便是一个很有名的故事。这故事出于本传，然传文所据却只是一片蓄意中伤的谣言。

"吴起事鲁君，齐人攻鲁，鲁欲将吴起。吴起取齐女为妻，而鲁疑之。吴起于是欲就名，遂杀其妻，以明不与齐也。鲁卒以为将。将而攻齐，大破之。鲁人或恶吴起曰：'起之为人，猜忍人也。其少时家累千金，游仕不遂，遂破其家，乡党笑之。吴起杀其谤己者三十余人，而东出卫郭门。与其母诀，啮臂而盟曰：起不为卿相，不复入卫。遂事曾子。居顷之，其母死，起终不归。曾子薄之，而与

起绝。乃之鲁，学兵法以事鲁君，鲁君疑之，起杀妻以求将。夫鲁小国而有战胜之名，则诸侯图鲁矣。且鲁、卫兄弟之国也，而君用起，则是弃卫。'鲁君疑之，谢吴起。吴起于是闻魏文侯贤，欲事之。文侯问李克曰：'吴起何如人哉？'李克曰：'起贪而好色。然用兵，司马穰苴不能过也。'于是魏文侯以为将，击秦，拔五城。"

除本传之外，别的书上还没有看见过这同样的记载，司马迁自必有所本，但所本的恐怕也只是那位"鲁人"的"或恶"吧。但那位"鲁人"的"或恶"，从头至尾纯是中伤。我想，假如不是魏国的嫉妒吴起者如王错之流，便一定是后来楚国的那些把吴起射杀了的反动贵族们所假造出来的。在卫曾杀人或许是事实，但不必一定是因为受了人"笑"，受了人"谤"。杀人亡命，故母死也不敢回卫奔丧，这怕也是事实，但不必一定是因为不孝。然而"猜忍"到要把自己的妻子杀了去求做官，是怎么也难使人相信的事。而且关于吴起的妻却有另外一种传说，见《韩非子·外储说右上》：

"吴起，卫左氏中人也。使其妻织组，而幅狭于度，吴子使更之。其妻曰诺。及成，复度之，果不中度。吴子大怒。其妻对曰：'吾始经之而不可更也。'吴起出之。其妻请其兄而索入。其兄曰：'吴子为法者也。其为法也，且欲以与万乘致功，必先践之妻妾，然后行之。子毋几索入矣。'其妻之弟又重于卫君，乃因以卫君之重请吴子。吴子不听。遂去卫而入荆也。"

"一曰：吴起示其妻以组，曰：'子为我织组。令之如

是’。组已就而效之，其组异善。起曰：‘使子为组，令之如是，而今也异善，何也？’其妻曰：‘用财若一也，加务善之。’吴起曰：‘非语也！’使之衣而归。”

一件事有两种说话，这也表明传说的性质是如此。造这个传说的比较没有什么恶意，目的是想表示吴起重法或重信，因为立法无私，故尔即犯小罪，虽妻必出。这也就给后人所造的戚继光斩子之类的传说一样，多少是把吴起神化了。

这第二个传说中的“妻”当然不是在鲁被杀了的“妻”，在鲁者杀，在卫者出，吴起真可算得是一位克妻的健将啦。照道理讲应该不会再有人许老婆给他了，然而在本传里面却又有一个故事，魏武侯要使他尚公主。

“公叔为相，尚魏公主而害吴起。公叔之仆曰：‘起易去也。’公叔曰：‘奈何？’其仆曰：‘吴起为人节廉而自喜名也，君因先与武侯言曰：夫吴起贤人也，而侯之国小，又与强秦壤界，臣窃恐起之无留心也。武侯即曰奈何？君因谓武侯曰，试延以公主，起有留心，则必受之，无留心，则必辞矣。以此卜之。君因召吴起而与归，即令公主怒而轻君，吴起见公主之贱君也，则必辞。’于是吴起见公主之贱魏相，果辞魏武侯。武侯疑之而弗信也，吴起惧得罪，遂去，即之楚。”

这也一定是莫须有的传说：因为吴起的年纪应该和魏武侯不相上下，怎么能够尚他的公主？而且他在去楚时是已经老了。不过在这个故事里面可以看出吴起当时没有妻，也足以反证在卫出妻的故事只是小说。还有值得注意的，吴起在

公叔之仆的眼里是一位"节廉而自喜名"的"贤人",和同一传中的鲁人以为"猜忍人",李克以为"贪而好色"的,全相矛盾。司马迁在这些地方并不想稍微统一它一下子,足见古人做文章实在也是随便得很。更还有值得注意的,这谗害吴起的公叔即魏公叔痤(《索隐》以为韩之公族,此据《史记考证》),却又是一位念念不忘吴起的好人,《战国策·魏策》中有一段故事是这样告诉我们的。

"魏公叔痤为魏将,而与韩、赵战浍北,禽乐祚。魏王悦,郊迎,以赏田百万禄之。公叔痤反走,再拜辞曰:'夫使士卒不崩,直而不倚,挠拣而不辟者,此吴起余教也,臣不能为也。前脉地形之险阻,决利害之备,使三军之士不迷惑者,巴宁、爨襄之力也。县赏罚于前,使民昭然信之于后者,王之明法也。见敌之可击,鼓之而不敢怠倦者,臣也。王特为臣之右手不倦,赏臣可也?若以臣之有功,臣何功之有乎?'王曰善。于是索吴起之后,赐之田二十万;巴宁、爨襄田各十万。王曰:'公叔岂非长者哉?既为寡人胜强敌矣,又不遗贤者之后,不揜能士之迹,公叔何可无益乎?'故又与田四十万,加之百万之上,使为百四十万。故老子曰:'圣人无积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。'公叔当之矣。"

象这样,这位公叔又是一位"长者",而且是"圣人"。这位公叔,就是后来要死的时候,劝惠王用他的部下公孙鞅(商鞅),不用便请杀他的人,大约本来是一位伪善者也说不定,不过害吴起的人在别的书上说是王错,并不是他。他既是晓得

尊重“吴起余教”，而使“吴起之后”得田的人，看来总不会是怎样的坏蛋，尚公主的阴谋总当得是莫须有的事。

究竟什么是“吴起余教”？在这儿却值得追求。《汉书·刑法志》有一个线索：“雄杰之士，因势辅时，作为权诈，以相倾覆。吴有孙武，齐有孙膑，魏有吴起，秦有商鞅，皆禽敌立胜，垂著篇籍。当此之时，合从连衡，转相攻伐，代为雌雄。齐闵以技击强，魏惠以武卒奋，秦昭以锐士胜。世方争于功利，而驰说者以孙、吴为宗。”由这个叙述看来，可以知道魏之“武卒”便是“吴起余教”。魏之武卒是怎样的编制呢？《志》文引孙卿语曰：“魏氏武卒，衣三属之甲，操十二石之弩，负矢五十个，置戈其上，冠胄带剑，赢三日之粮，日中而趋百里。中试则复其户，利其田宅。”这是采自《荀子》的《议兵篇》，文字略有损削。荀子对于武卒的批评是：“是数年而衰，而未可夺也，改造则不易周也，是故地虽大，其税必寡，其危国之兵也。”这批评是相当正确的，但是要补救也很容易，只要制出一定的服役年限，在役时“复其户，利其田宅”，退役时则否。这样便不致“数年而衰”。这点程度的补救，吴起一定是想得到的。但“魏氏武卒”结果是衰了，那是因为吴起走了，没有人继承“改造”的原故。据这看来，可见吴起是我国施行征兵制的元祖。

五

关于吴起也还有一些好的传说，但多少都有些神话化的意味，颇难使人尽信。

"吴起出遇故人而止之食，故人曰诺。期返而食。吴子曰：'待公而食。'故人至暮不来，吴起至暮不食而待之。明日早，令人求故人。故人来，方与之食。"(《韩非子·外储说左上》)

这是说吴起重信用，差不多有点象尾生抱桥柱的味道。顿把晚饭不吃倒也容易熬过的，或许吴起等得太晚了，"故人"又没有来，而自己也疲倦了，便自睡了，所以晚饭没有吃。到第二天把"故人"找来了又才同吃早饭，大概是实际的情形。然而在崇拜者的眼里看来(看他称"吴子"就可知道)，这又成为"吴子"的重友谊与重信用。这在吴起应该可以说是"不虞之誉"。

"吴起为魏将而攻中山。军人有病疽者，吴起跪而自吮其脓。伤者之母立而泣。人问曰：'将军于若子如是，尚何为而泣？'对曰：'吴起吮其父之创而父死，今是子又将死也。今吾是以泣。'"(《韩非子·外储说左上》)

这故事亦见本传，引以为"起之为将，与士卒最下者同衣食，卧不设席，行不骑乘，亲裹赢粮，与士卒分劳苦"之事证。能与士卒同甘苦，共衣食，这是可以相信的，但为收士卒欢心而至于吮疽，却有点令人难以相信。因为病疽者假使他的疽是生在自己能吮的地方，他决不会让自己的主将来跪吮；假使是生在自己不能吮的地方，他的同僚也决不会让主将去跪吮而作旁观，尤其是患者的母亲也不会只是旁立而泣。一位母亲的爱儿子，比任何良将爱士卒的心总要急切些，岂有将吮而母亲不能吮的事？大约吴起当时曾经作过要跪吮的表示，结果被人替代了，但那表示被粉饰了起来，便成了佳话。认真说，照我

们学过医的眼光看来，吮疽或吮创实在是最原始而又最危险的办法，不必是对于吮者危险，而是对于被吮者危险。人的嘴是很不干净的，创被吮了反而增加化脓的危机，疽假如是脓头多的所谓痈，那是愈吮愈坏。

“吴起治西河，欲谕其信于民，夜日置表于南门之外，令于邑中曰：‘明日有人能偾南门之外表者，仕长大夫。’明日日晏矣，莫有偾表者。民相谓曰：‘此必不信。’是一人曰：‘试往偾表，不得赏而已，何伤？’往偾表，来谒吴起。吴起自见而出仕之长大夫。夜日又复立表，又令于邑中如前。邑人守门争(偾)表，表加植，不得所赏。自是之后，民信吴起之赏罚。”(《吕氏·慎小》)

这也是小说的派头，俨然在做戏。其实信赏必罚是很容易见信于人的，何必要来这些花套呢？但这花套，在别的书上，面貌又不同。

“吴起为魏武侯西河之守。秦有小亭临境，吴起欲攻之。不去，则甚害田者，去之，则不足以征甲兵。于是乃倚一车辕于北门之外，而令之曰：‘有能徙此南门之外者，赐之上田上宅。’人莫之徙也。及有徙之者，遂赐之如令。俄又置一石赤菽于东门之外，而令之曰：‘有能徙此于西门之外者，赐之如初。’人争徙之。乃下令曰：‘明日且攻亭，有能先登者，仕之国大夫，赐之上田上宅。’人争趋之，于是攻亭，一朝而拔之。”(《韩非·内储说上》)

同一故事而有这两种面貌，这与其说是传闻异辞，宁可说是古人在做小说。你看这同样的小说，在后来不是连主人公都掉

成商鞅了吗？

“秦孝公以卫鞅为左庶长，卒定变法之令。……令既具，未布，恐民之不信己，乃立三丈之木于国都市南门。募民有能徙置北门者予十金。民怪之，莫敢徙。复曰：‘能徙者予五十金。’有一人徙之，辄予五十金，以明不欺。卒下令，令行于民。”(《史记·商鞅传》)

这与其说是商鞅蹈袭了吴起的故智，宁可以说他们两位都只是小说的主人。

六

吴起为魏守西河是很有名的事，这是可信以为事实的。他守西河的期间似乎很长。据本传，“文侯以吴起善用兵，廉平，尽能得士心，乃以为西河守，以拒秦、韩”，足见他在文侯时代已镇守西河。他的被任用是出于翟璜的推荐，翟曾以此夸功，曰“西河之守臣所举也”(见《魏世家》)，也是文侯时代的事。但本传又说：“魏文侯既卒，起事其子武侯，……封吴起为西河守，甚有声名”，这又象是从武侯时起才守西河的。《史记》行文本多疏忽，象这样前后矛盾的地方实在不少。大约武侯是加封了他的。总之我们认为起治西河颇久，不会有什么问题。

西河在黄河之西，与秦接壤，在当时的魏可以说是走廊地带。地小敌强，实在是不容易守的。吴起守着它，很得民心，使秦人不敢觊觎，这已经是难能可贵的事。当时嫉妒吴起的人一定很多。所谓“国小，又与强秦壤界，……恐起之无留

心”，可以作两种解释：一种是怕他独立，一种是怕他降秦，或降附别国。这的确是处在容易受谗的境地。但谗害吴起而收到成功的是王错，却不是公叔痤。这人在《吕氏春秋》中凡两见。其一为：

“吴起治西河之外，王错谮之于魏武侯。武侯使人召之。吴起至于岸门，止车而望西河，泣数行而下。其仆谓吴起曰：‘窃观公之意，视释天下如释躧。今去西河而泣，何也？’吴起抿泣而应之曰：‘子不识。君知我，而使我毕能西河，可以王。今君听谗人之议而不知我，西河之为秦取不久矣，魏从此削矣！’吴起果去魏入楚。有间，西河毕入秦，秦日益大。此吴起之所先见而泣也。”（《仲冬纪·长见》）

王错是怎么谮法被省略了，看到“吴起果去魏”一句，可知也不外乎是说他“无留心”。其次是：

“吴起谓商文曰：‘事君果有命矣夫。’商文曰：‘何谓也？’吴起曰：‘治四境之内，成训教，变习俗，使君臣有义，父子有序，子与我孰贤？’商文曰：‘吾不若子。’曰：‘今日置质为臣其主安（爰）重，今日释玺辞官其主安（爰）轻，子与我孰贤？’商文曰：‘吾不若子。’曰：‘士马成列，马与人敌，人在马前，援桴一鼓，使三军之士乐死若生，子与我孰贤？’商文曰：‘吾不若子。’吴起曰：‘三者子言不吾若也，位则在吾上，命也夫事君！’商文曰：‘善。子问我，我亦问子。世变主少，群臣相疑，黔首不定，属之子乎？属之我乎？’吴起默然不对。少选，曰：‘与子。’商文曰：‘是吾所

以加于子之上已。’吴起见其所以长而不见其所以短，知其所以贤而不知其所以不肖，故胜于西河而困于王错。”（《审分览·执一》）

这段故事在本传上也有，唯商文作田文，内容略有异同，不嫌累赘，亦照录之：

“魏置相，相田文。吴起不悦。谓田文曰：‘请与子论功可乎？’田文曰：‘可。’起曰：‘将三军，使士卒乐死，敌国不敢谋，子孰与起？’文曰：‘不如子。’起曰：‘治百官，亲万民，实府库，子孰与起？’文曰：‘不如子。’起曰：‘守西河而秦兵不敢东向，韩、赵宾从，子孰与起？’文曰：‘不如子。’起曰：‘此子三者皆出吾下，而位加吾上，何也？’文曰：‘主少国疑，大臣未附，百姓不信，方是之时，属之于子乎？属之于我乎？’起默然，良久，曰：‘属之子矣。’文曰：‘此乃吾所以居子之上也。’吴起乃自知弗如田文。田文既死，公叔为相。”

这故事其实又是一篇小说，而且套的是翟璜和李克论相的公式。田文是孟尝君，后于魏武侯，不用说是司马迁记错了。造这个故事的大约是同情吴起的人，以为他有功应该相魏，或因他有才，希望他相魏，故造出了这种命运说，替吴起表了一番功，而且还写他虚怀若谷有自知之明。我想，以吴起那样眷眷于西河，且“释天下如释蹝”的人，他是不会这样浅薄地怨望于没有做到相位。不过他没有相魏，实在也是一件可惜的事，或者王错的谮他，也就利用了这种人们的心理，认为吴起是在怨望。

王错为什么要谮他？我看这是因为他在武侯面前受过一次吴起的指摘。《战国策·魏策》又有下列一事：

“魏武侯与诸大夫浮于西河，称曰：‘河山之险不亦信固哉？’王错侍王曰：‘此晋国之所以强也。若善修之，则霸王之业具矣。’吴起对曰：‘吾君之言，危国之道也，而子又附之，是重危也。’武侯忿然曰：‘子之言有说乎？’吴起对曰：‘河山之险，信不足保也。是伯王之业，不从此也。昔者三苗之居，左有彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北；恃此险也，为政不善，而禹放逐之。夫夏桀之国，左天门之阴，而右天溪之阳，庐睪在其北，伊洛出其南，有此险也，然为政不善，而汤伐之。殷纣之国，左孟门而右漳釜，前带河，后被山，有此险也，然为政不善，而武王伐之。且〔三〕君亲从臣而胜降城，城非不高也，人民非不众也，然而可得并者，政恶故也。从是观之，地形险阻奚足以伯王矣！’武侯曰：‘善。吾乃今日闻圣人之言也。西河之政，专委之子矣。’”

这个故事也见于本传，内容大略相同，只明揭出了“在德不在险”一句，但疏忽地却把王错一名略去了。王错，《魏策》本作王锺，旧注“一作错”，证以《吕氏》，以作错者为是。此人是一个坏蛋，《魏世家》里面也有他出现，“魏罃（惠王）得王错，挟上党，固半国也”，而古本《竹书纪年》言“惠王二年魏大夫王错出奔韩”（据《史记集解》引徐广）。王错在武侯时谮走了吴起，待武侯死，子罃与公仲缓争立，王错帮忙魏罃闹内乱，韩、赵来伐，罃师大败，被虏。赵主张杀罃，立公仲缓，割地而退。韩则

主张两立之，中分其国。两国不和，韩师夜去，魏因得解。二年魏败韩、赵。魏既败韩、赵，而王错乃奔韩，大约此人乃是韩国的间谍。

又《淮南·氾论训》“魏两用楼翟、吴起而亡西河”，案此乃袭用《韩非子·难一篇》“魏两用楼、翟而亡西河，楚两用昭、景而亡鄢郢”而致误。《韩子》之“楼、翟”，乃指楼鼻与翟强二人，事详《战国策·魏策三》。其时在秦乃武王时樗里子当政，于魏则为襄王，后于吴起之死七十余年。淮南门下盖误以“楼、翟”为一人，因有“亡西河”之语而加上吴起，实属画蛇添足。

七

吴起去魏入楚，不知究在何年。其在楚为令尹仅及“期年”，其前则曾为苑守一年，《说苑·指武篇》载其事。

> “吴起为苑守，行县，适息。问屈宜臼（《淮南》作屈宜若，案即屈宜咎，臼咎音近，若乃字之误也）曰：‘王不知起不肖，以为苑守，先生将何以教之？’屈公不对。居一年，王以为令尹，行县，适息。问屈宜臼曰：‘起问先生，先生不教，今王不知起不肖，以为令尹，先生试观起为之也。’屈公曰：‘子将奈何？’吴起曰：‘将尊楚国之爵而平其禄，损其有余而继其不足，厉甲兵以时争于天下。’”

《淮南·道应训》亦载此事，然略去了为苑守的一节。为苑守一年，为令尹一年，则吴起在楚至少当得有三年，而吴起之入楚则当在楚悼王十八年，魏武侯之十三年。治楚的三大政策，

《淮南》作“将衰楚国之爵而平其制禄，损其有余而绥其不足，砥砺甲兵时争利于天下”，文字虽小异而实质全同。尊爵以质言，衰爵以量言，衰者减也，尊其质则减其量矣。故《淮南·泰族训》又言：“吴起为楚张减爵之令而功臣畔。”或说尊为撙省，亦可通。

关于他如何推行这些政策，可惜我们无从知道他的详细，但从一些遗闻逸事中也可以略略探索得一些眉目，兹就各书所见者，就我所能采集的范围内，一一胪列于后。

一、《史记》本传：“楚悼王素闻起贤，至则相楚。（此有误，当据《说苑》。）明法审令，损不急之官，废公族疏远者，以抚养战斗之士，要在强兵，破驰说之言从横者。于是南平百越，北并陈、蔡，却三晋，西伐秦。诸侯患楚之强，故楚之贵戚尽欲害吴起。及悼王死，宗室大臣作乱而攻吴起。吴起走之王尸而伏之，击起之徒因射刺吴起，并中悼王。悼王既葬，太子立，乃使令尹尽诛射吴起而并中王尸者。坐射起而夷宗死者七十余家。”

二、《吕氏·贵卒篇》：“吴起谓荆王曰：‘荆所有余者地也，所不足者民也。今君王以所不足益所有余，臣不得而为也。’于是令贵人往实广虚之地，皆甚苦之。荆王死，贵人皆来。尸在堂上，贵人相与射吴起。吴起号呼曰：‘吾示子吾用兵也！’拔矢而走，伏尸，插矢，而疾言曰：‘群臣乱王，吴起死矣。’且荆国之法，丽兵于王尸者尽加重罪，逮三族。吴起之智，可谓捷矣。”

三、《韩非·和氏篇》：“吴起教楚悼王以楚国之俗曰：‘大

臣太重，封君太众。若此，则上逼主而下虐民。此贫国弱兵之道也。不如使封君之子孙三世而收爵禄（《喻老篇》“楚邦之法，禄臣再世而收地”，如父世不算，只计子孙，则为再世），灭绝（裁减）百吏之禄秩，损不急之枝官，以奉练选之士。’悼王行之期年而薨矣，吴起枝解于楚。”

四、《战国策·秦策》载范雎与蔡泽论吴起：“吴起事悼王，使私不害公，谗不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行义不顾毁誉，必有伯主强国，不辞祸凶”（范雎语）。“吴起为楚悼罢无能，废无用，损不急之官，塞私门之请，一楚国之俗，南收扬、越，北并陈、蔡，破横散从，使驰说之士无所开其口。功已成矣，卒支解。”（蔡泽语）（此项亦见《史记·蔡泽列传》，辞意大略相同。）

五、《吕氏·义赏篇》：“郢人之以两版垣也，吴起变之而见恶。”注：“楚人以两版筑垣，吴起……教之用四，楚俗习久，见怨也。”

吴起在楚的一段生活，怕是他平生最得意的时候。得到楚国那样可以有为的大国，又得到悼王那样信任专一的君主，看他的确是雷厉风行地放手在做，那际遇和作风很和商鞅日后在秦孝公下边所干的相同，但有不同的是吴起更要爱民一点。看他教人以四版筑墙，可见在怎样小的节目上他都在注意改善民生。为苑守，为令尹，两次都向保守派的屈宜臼请教，也无疑地是表现着大政治家的风度。

我说屈宜臼是保守派，这可不是信口开河。你看他对吴起大拿身分，一次不开腔，二次不开腔，等到一开金口说出的

第一句话却是:“吾闻昔善治国家者不变故，不易常。今子将均楚国之爵而平其禄，损其有余而继不足，是变其故而易其常也。”完全是一位老顽固，他并不说别人的政策如何要不得，或行了会有怎样的患害，而只是说反乎古，异乎常，如此而已。第二句话呢，又是反对用兵。“且吾闻：兵者凶器也，争者逆德也。今子阴谋逆德，好用凶器，殆人所弃，逆之至也。淫泆之事也，行者不利。”看这光景，这位屈公不是墨家便是一位道家，他要反对儒家的吴起，自也是理所当然的。最可恶的是他抹杀别人的劳绩，把别人比较有光辉的历史说得一钱不值。他说:“且子用鲁兵，不宜得志于齐而得志焉。子用魏兵，不宜得志于秦而得志焉。”这不正是吴起的过人之处吗？然而一转却是:“吾闻之曰，‘非祸人不能成祸’，吾固怪吾王之数逆天道，至今无祸，嘻，且待夫子也。”象这样毁灭别人的荣誉，当面骂人为“祸人”，足见屈公是怎样一位顽固党；而吴起仍不动声色，与之委蛇到底，又足见吴起是怎样一位有修养的贤士了。而且从屈公的话中还可以见到楚悼王是怎样一位振作有为的明主：屈公说他“数逆天道”，足证他平常就极重改革，他能重用吴起而信任吴起，是有由来的。但可惜悼王是早死了一点。假使让吴起在楚国多做得几年，使他的政治得以固定下去，就和商鞅日后在秦的一样，行了法二十二年，虽然死了，法也没有变动，那么战国时代的中国，恐不必等到秦国来统一了。在这儿也实在可以说是有幸有不幸。因此，吴起在秦以前颇受人同情，如《韩非·问田篇》云:“楚不用吴起而削乱，秦行商君而富强。”又《难言篇》云:“吴起抆泣于岸门，痛西河之为秦，卒

枝解于楚。”悼惜之情可见。

悼王既死，吴起遭难，虽然接着被夷灭的反动宗族“有七十余家”，但那仅是为的射了王尸，而不是因为他们政治的反动，杀了吴起。所以吴起之法结果是被楚国废了，我们所知道的，就只能靠上举各书中所摘述的一点点史影而已。但在这儿，吴起实充分地表示出了一位革命政治家的姿态。他的政治主张，很明显的是：

一、抑制贵族的权势，充裕民生；

二、节省骈枝的浪费，加强国防；

三、采取移民的政策，疏散贵族；

四、屏除纵横的说客，统一舆论；

五、严厉法令的执行，集权中央。

这些倾向差不多也就是后来商鞅所行于秦的办法，商鞅也是卫人，说不定他们还有点师弟关系吧？但至少商鞅是受了吴起的精神上的影响，我看，是毫无问题的。

关于吴起之死，如上所述，或称射杀，或称枝解，然亦有称为车裂者。如《淮南·缪称训》、《氾论训》及《韩诗外传一》均言：“吴起刻削①而车裂。”《墨子·亲士篇》亦云：“吴起之裂，其事也。”这在表面上虽觉得有些歧异，但也可以说得通。便是那些反动贵族先把吴起射杀了之后，遗忿未尽，更从而枝解之，而枝解时则是用的车裂法。那些反动家伙的兽性，可以说是发挥得淋漓尽致了。

---

① 《淮南子·缪称训》作“刻削”；《韩诗外传》卷一作“削刑”，或本作“峭刑”。

八

吴起的失败，在旧时是认为遭了贵戚的积怨，就是反动的守旧势力阻挠了革命势力，这是没有问题的。但在这之外，还蕴藏着一段当时的思想界的斗争，却被人忽略了。

吴起尽管是兵家、政治家，但他本质是儒。不仅因为他曾经师事过子夏与曾申，所以他是儒，就是他在兵法上的主张、政治上的施设，也无往而不是儒。据我看来，要他才算得是一位真正的儒家的代表，他是把孔子的“足食足兵”，“世而后仁”，“教民即戎”，反对世卿的主张，切实地做到了的。象他对于魏武侯所说的“在德不在险”的儆言，不全是儒家口吻吗？此外也还有一段话见《荀子·尧问篇》：

> “魏武侯谋事而当，群臣莫能逮，退朝而有喜色。吴起进曰：‘亦尝有以楚庄王之语，闻于左右者乎？’武侯曰：‘楚庄王之语何如？’吴起对曰：‘楚王谋事而当，群臣莫逮，退朝而有忧色。申公巫臣进问曰：王朝而有忧色何也？庄王曰：不穀谋事而当，群臣莫能逮，是以忧也。其在中蘬（仲虺）之言也，曰：诸侯自为得师者王，得友者霸，得疑者存，自为谋而莫己若者亡。今以不穀之不肖，而群臣莫吾逮，吾国几于亡乎？是以忧也。楚庄以忧而君以喜。’武侯逡巡再拜曰：‘天使夫子振寡人之过也。’”

这同一故事亦见《新序·杂事一》及《吕氏春秋·恃君览·骄恣篇》，但《吕览》作为李悝。荀子在前，应该更要可靠些的。

看这论调，不也纯全是儒家的风度吗？象这种君须“恭己正南面”的儒家主张，和道家的“无为”，法家的尚术固是两样，而和墨家的“尚同”也根本不同。在吴起得志的时候，一些思想立场不同的当时的学者是取着怎样的态度呢？前面所引屈宜臼的一段故事，已可以窥见一斑。此外还有一件更重要的故事：

“墨者鉅子孟胜，善荆之阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符。约曰：‘符合，听之。’荆王薨，群臣攻吴起，兵于丧所，阳城君与焉。荆罪之，阳城君走，荆收其国。”(《吕氏春秋·上德》)

这一段故事，本来还有下文，孟胜遣人把“鉅子”的衣钵传给宋国的田襄子之后，他和他的弟子百八十五人都为阳城君殉了难。鉅子在墨家是教主的地位，大约这时候墨翟、禽滑釐均已过世，孟胜大概就是第三世教主吧。孟胜在做阳城君的老师，他的弟子们在做臣下，而阳城君却是反对吴起的一位头目。他把后方托给孟胜，而自己去参加或领导叛变，我们能够说孟胜是没有通谋的吗？这儿真是中国学术史上的一个大关键，余别有《墨子的思想》一文论及之，在此不再赘述。我们从这样的观点上看来，吴起不竟直可以说是一位殉道者吗！

九

最后关于吴起传《春秋》一事在这儿也很值得讨论。这项说法较晚，仅见刘向《别录》：“左丘明授曾申，申授吴起，起授其子期，期授楚人铎椒。铎椒作《抄撮》八卷授虞卿，虞卿作

《抄撮》九卷授荀卿。卿授张苍。”(见王应麟《考证》引)本来《春秋左氏传》是刘歆割裂古史搀杂已见而伪托的，这个传授系统自然是大有问题。不过制作这个传统的人突然牵涉到吴起上来，却是值得注意的事。而且左丘明的问题也值得联带着解决。

因左氏的伪托，连左丘明的存在也都成了问题。有好些学者连这个人名都认为是假造的。《论语》上的“巧言令色足恭，左丘明耻之，丘亦耻之；匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之”；据说这也是刘歆的窜入。这怀疑，在我看来，未免有点过火。

照《论语》的文气上看来，左丘明这个人不应该是后辈，而应该在孔子之前。假如那两句是刘歆窜入的，那应该说“丘耻之，左丘明亦耻之”也才顺当而合理。然而原文并不是这样，这已可证明窜入说实在有些勉强。而司马迁的《史记自序》言“左丘失明，厥有《国语》”。同语又见其《报任少卿书》：书中更说到：“左丘明无目，孙子断足，终不可用，退而论书策以舒其愤，思垂空文以自见。”这些假如也都说是窜入，那么假托者何苦一定要把左氏弄成瞎子呢？根据这，可知左丘明者即左丘盲，这个人不会是假的。

这位左丘盲究竟是什么人呢？据我看来应该就是楚国的左史倚相。《左氏》昭公十二年：“王(楚灵王)出复语，左史倚相趋过。王曰是良史也，子(右尹子革)善视之，是能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。”杜注：“倚相楚史名。”《国语·楚语》也有倚相与申公辩论的一节，而自称其名为倚相。但这

以倚相为名号我觉得很有意思。相者扶工也，古者盲瞽必有相。那么这左史倚相岂不就是左丘盲吗？看来此公是以官为氏而省称曰左，如申屠本为司徒，而省称申（亦有因地而得之申，与此有别），关龙本为豢龙，而省为关，漆雕当亦职名，而省为漆为周之类。丘为其名。因失明而称之曰盲，曲饰之则曰明。已则自号为倚相，或竟以之更易其旧名，如兀者叔山无趾（《庄子·德充符》）之类。这样解释是没有什么牵强的。更以年代来说，鲁昭公十二年，时孔子二十二岁，则左史在年龄上正为孔子的先辈，故孔子称述之。

再者，左史之所以成盲，当系因触犯忌讳而被矐，这由司马迁文可以证知。“文王拘而演《周易》；孔子厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑足，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。”① 文王、孔子、屈原、孙膑、不韦、韩非，均由触犯忌讳而遭人祸，故左丘之失明亦必不是天灾。世有以“子夏丧子失明”说之者，于事殊为不类。

知左史即左丘明，本为楚史，则《史记·十二诸侯年表序》所谓“鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记，具论其语，成《左氏春秋》”，确是后人所窜入的了。

左史既“能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》”，读者说也，自当能纂述《国语》。但所谓“《国语》”不必为左史一人所作，其所作者或仅限于《楚语》，所谓“《梼杌》”之一部分。其书必早已传入于北方，故孔子称之。吴起去魏奔楚而任要职，

① 司马迁《报任少卿书》，见《汉书·司马迁传》。

必已早通其国史；既为儒者而曾仕于鲁，当亦曾读鲁之"《春秋》"；为卫人而久仕于魏，则晋之"《乘》"亦当为所娴习；然则所谓"《左氏春秋》"或"《左氏国语》"者，可能是吴起就各国史乘加以纂集而成。(参取姚姬传、章太炎说。)① 吴起乃卫左氏人，以其乡邑为名，故其书冠以"左氏"。后人因有"左氏"，故以左丘明当之，而传授系统中又不能忘情于吴起，怕就是因为这样的原故吧。

《说苑·建本篇》有"魏武侯问元年于吴子"事：

> "魏武侯问元年于吴子。吴子对曰：'言国君必慎始也。''慎始奈何？'曰：'正之。''正之奈何？'曰：'明智。智不明何以见正？多闻而择焉，所以明智也。是故古者君始听治，大夫而一言，士而一见，庶人有谒必达，公族请问必语，四方至者勿距，可谓不壅蔽矣。分禄必及，用刑必中，居心必仁。思民之利，除民之害，可谓不失民众矣。君身必正，近臣必选，大夫不兼官，执民柄者不在一族，可谓不(擅)权势矣。此皆《春秋》之意，而元年之本也。'"

吴起同时是一位史家，由这也可以证明。学者对于这项资料，每每怀疑，但这儿所说的话，并没有什么因袭的痕迹，而和吴起后来在楚国所施行的政见也很一致，我敢于相信刘向是一定有所本的。吴起既是儒家，要谈谈《春秋》，也并不是怎样不合理。

更进，我还疑心吴起在魏文侯时曾经做过魏国的史官，魏文侯时有一位史起，大约就是吴起。且看《吕氏春秋·乐成

① 姚说见《左传补注序》，章说见《春秋左传读》。

篇》上的这段故事吧:

“魏襄王与群臣饮酒，酣，王为群臣祝，令群臣皆得志。史起兴而对曰:‘群臣或贤或不肖,贤者得志则可,不肖者得志则不可。’王曰:‘皆如西门豹之为人臣也。’史起对曰:‘魏氏之行田也以百亩,邺独二百亩,是田恶也。漳水在其旁而西门豹弗知用,是其愚也。知而弗言,是不忠也。愚与不忠，不可效也。’魏王无以应之。明日召史起而问焉。曰:‘漳水犹可以灌邺田乎?’史起对曰:‘可。’王曰:‘子何不为寡人为之?’史起曰:‘臣恐王之不能为也。’王曰:‘子诚能为寡人为之，寡人尽听子矣。’史起敬诺。言之于王曰:‘臣为之,民必大怨。臣,大者死,其次乃藉臣。臣虽死藉，愿王之使他人遂之也。’王曰诺。使之为邺令。史起因往为之,邺民大怨,欲藉史起。史起不敢出而避之。王乃使他人遂为之。水已行，民大得其利。相与歌之曰:‘邺有圣令,时为史公。决漳水,灌邺旁,终古斥卤,生之稻粱。’”

这虽作魏襄王,但《左传》襄公二十五年《正义》却明明引“《吕氏春秋》称魏文侯时吴起为邺令,引漳水以灌民田,民歌之曰”云云,则孔颖达所见本正作文侯。《汉书·沟洫志》亦载此事，然分析为两个时期，以西门豹属魏文侯时，以史起属襄王时。西门豹固文侯时名臣，而如《史记·河渠书》、《水经·浊漳水注》均以引漳灌邺为豹事,《后汉·安帝纪》元初二年亦有“修西门豹所分漳水为支渠”之语，则引水灌田确亦文侯时事，史起不得属于襄王。史起引渠,何乃归功于西门豹?案此“使他

人遂为之"之他人盖即西门豹。故开之者史起，而成之者为西门。是则《沟洫志》实误，而后人复据《沟洫志》以改《吕览》，因有此纠葛。后人亦有为折衷之说者，如左太冲《魏都赋》云"西门溉其前，史起灌其后"，这可是不必要的聪明。

看这故事中的史起，其作风和态度实和吴起极相似，而同属文侯时，同名起，则孔颖达要认为即是吴起，确是甚有见地。阮元《校勘记》非之，谓"高诱注《吕氏春秋·乐成篇》云西门豹文侯用为邺令，史起亚之，吴乃字之误"，是未达孔氏意，乃以不误为误了。

一九四三年九月十一日

老聃、关尹、环渊

一

《道德经》成书甚晚的一个问题，近年来由梁任公提出，经过多数学者的讨论，虽然还没有得到最终的结论，但成书的年代约略在战国中叶是为多数的人所一致看的[①]。本来这个问题在汉朝初叶便是有的，并非首发于梁任公；我们试把《史记》的《老庄申韩列传》拿来研究，便可以知道这个问题的古远的历史。

“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏名耳字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。孔子适周将问礼于老子。……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书‘《上下篇》’，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰：‘老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。’盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年而史记[②]周太史儋见秦献公。……或曰‘儋即老

① 关于此问题的讨论可参看罗根泽编著《古史辨》第四册。——作者注

② 这“史记”两个字，人多误解为书名，其实“记”字是动词，是说史籍或史官记载着这样的事。——作者注

子'，或曰'非也'，世莫知其然否。老子隐君子也。老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝，而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。"

这儿所节录的一些文字，关于老子的乡里和姓字是经过后人所改窜的，已经有人论定①，在这儿不必多生枝节。在这儿所成为问题的，便是老子这个人的存在和他的年代。关于老子的存在，司马迁竟提出了三种解说来，一个是老聃，一个是老莱子，一个是太史儋。而关于老子的年代，则前两说以为是和孔子同时，后一说直在孔子死后百二十九年。看他引了好几个"或曰"，便可以知道这些问题在汉时是怎样的异说纷纭莫衷一是的。司马迁很想把三种主张都调和起来，故尔加上了一句"盖老子百有六十余岁"的盖然的推测，又谓"或言二百余岁"，可见在司马迁之外还有主张调和说的人。在三种异说之外更加上这种调和说，关于老子的存在和年代可算有四五种异说。然而调和说也并不曾把问题解决，看司马迁在自己的推测上加上一个"盖"字便够明白了。但是问题还要进一境，汉初距春秋、战国时并不甚远，何以关于老子这个人竟生出了这样多的疑问？这岂不是在汉时的学者看见《老子》书中所用的笔调以及所含的内容的确是满呈着战国时代的风味，故才生出怀疑而提出新的解说的吗？

细考老子即是老聃，略先于孔子，曾经教导过孔子，在秦、

① 参看马叙伦著《老子覈诂》卷首所附《老子姓氏名字乡里仕宦生卒考》。——作者注

汉以前的人本来是没有问题的。«庄子»、«韩非子»、«吕氏春秋»是绝好的证据。

«庄子・天下篇»里说:

"以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居,古之道术有在于是者,关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。关尹曰:'在己无居,形物自著,其动若水,其静若镜,其应若响。芴乎若亡,寂乎若清,同焉者和,得焉者失(生),未尝先人而常随人。'老聃曰:'知其雄,守其雌,为天下谿。知其白,守其辱,为天下谷。'人皆取先,己独取后,曰:'受天下之垢。'人皆取实,己独取虚,无藏也故有余,岿然而有余。其行身也徐而不费,无为也而笑巧。人皆求福,己独曲全,曰:'苟免于咎。'以深为根,以约为纪,曰:'坚则毁矣,锐则挫矣。'常宽容于物,不削于人,可谓至极。关尹、老聃乎,古之博大真人哉!"

这儿所引的老聃的话:"知其雄,守其雌"云云,在今存«老子»第二十八章,其他所撮述的大意也散见于«老子»书中,这儿表明着老聃便是老子。而老子和孔子有过师徒的关系,则散见于«德充符»、«天道»、«天运»诸篇。除掉«德充符»之外虽然不尽是庄子的手笔,但都是秦、汉以前人的。

«吕氏春秋»一书言老聃者凡五见:

一 "荆人有遗弓者而不肯索,曰:'荆人遗之,荆人得之,又何索焉?'孔子闻之曰:'去其荆而可矣。'老聃闻之曰:'去其人而可矣。'故老聃则至公矣。"(«贵公»)

二　“孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔。”(《当染》)

三　“老聃则得之矣，若植木而立。”(《去尤》)

四　“老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙膑贵势，王廖贵先，兒良贵后。”(《不二》)

五　“圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方、老耽(即老聃)是也。”(《重言》)

由后三则看来，所说的“若植木而立”，“贵柔”，“听于无声，视于无形”，都是《道德经》中所表现的老子，而由前二则看来，则老子分明与孔子同时，且曾为孔子之师。

《韩非子》有《解老》、《喻老》诸篇，所解所喻均和今本《老子》无甚出入。而《六反篇》里说老聃有言曰“知足不辱，知止不殆”，见今本《老子》第四十四章。《内储说下·六微》里说:“权势不可以借人。……其说在老聃之言‘失鱼’也。”下面的说明引出“国之利器不可以示人”，俱见今本《老子》第三十六章。《喻老篇》里也有一条同解这一章的文字。可见在韩非子眼中老聃和老子并不是两人。

由上三种秦、汉以前的典籍，可知老子即是老聃，曾为孔子之师，在秦、汉以前人并不曾发生过问题。然而一落到汉人手里便生出了问题来。我们须得考察这所以发生了问题的原故。答案在这儿是很明显的，便是《老子》一书，其文笔和内容——如并言“仁义”，如言“万乘之主”等——的确不是春秋末年人所能有，因知其书必系晚出。汉人盖早见及此，故或则疑老子非老聃，而以老莱子或太史儋为解，或则言老子长寿，至

战国中叶犹存，这便结果成为了司马迁的那篇支离灭裂的列传。司马迁那篇文章仅仅提出了一些对于问题的答案，而没有提出发生问题的原因，后来的人便一直迷糊了下去，直到梁任公又才把问题重新提了出来。故我说问题不是由梁任公所首发的。

埋没了二千年的问题又重见了日光之后，经大家讨究的结果，《老子》成书甚晚的这个事实大抵是为一般人所认定了。但由这个事实所派演出来的问题仍然是汉初的问题之重演，便是老子这个人的存在和其年代。

有人说老子即是太史儋，如此则成书之年代与《史记》言老子后人的一节均相合无间。主张这一说的可以罗根泽为代表①。

有人说老子固是老聃，但老聃年代当在杨朱、宋钘之后，经其学徒们的宣传使之成为孔子师，而《老子》之成书或尚在秦、汉间。主张这一说的可以顾颉刚为代表②。

又有人说老子即是孔子之师老聃，《老子》书是老聃的语录，其成书年代当与《墨子》同时。至于老子后裔的一段插话是汉人假造的家谱。主张这一说的可以唐兰为代表③。

在这儿我不妨先说出我自己所得到的结论。我的见解是以唐说为近是。老子确是孔子之师老聃，《老子》书也确是老聃的语录，就和《论语》是孔子的语录，《墨子》是墨翟的语录一

---

① 参看《古史辨》第四册罗根泽著《老子及老子书的问题》。——作者注

② 同上顾颉刚著《从吕氏春秋推测老子之成书年代》。——作者注

③ 参看唐兰著《老子时代新考》。——作者注

样。特集成《老子》这部语录的是楚人环渊。环渊集成这部语录时，没有孔门弟子那样质实，他用自己的文笔来润色了先师的遗说，故尔饱和着他自己的时代色彩。这种态度在墨家弟子中也未能免。真正的墨翟遗说只有今存《墨子》中分成了上中下三篇的《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》那些篇，那是墨家三派所分别著诸竹帛的①。但我们请把那上中下各篇来比较一下，便可以知道那详略是怎样的不同。《论语》虽然不是孔子的手笔，《墨子》虽然不是墨翟的手笔，但其中的主要思想我们不能不说是孔子和墨子的东西。同这一样，《老子》虽然不是老聃的手笔，但其中的主要思想，仍然是老聃的创见，秦、汉以前的人都是我们的证人，汉人所提出来的老莱子和太史儋实在是不能冒牌的。

二

孔子曾以老子为师，除上述《庄子》及《吕氏春秋》之外，在儒家典籍中已是自行承认的。《礼记》的《曾子问》里面有四处引到老聃的话，都是孔子自己说，“吾闻诸老聃。”《论语》的《述而篇》言：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”老彭当是老子与彭祖，而马叙伦更以为一人，谓即老聃②。足见孔子及

① 《墨子閒诂》卷首俞樾序中有此说。——作者注

② 前引《老子覈诂·老子老莱子周太史儋老彭是非一人考》。——作者注

其弟子们并不以孔子师事老聃为耻辱，我们用不着采取后儒的狭隘的门户之见，要把老子的存在来抹杀。其实老子做孔子的先生是毫无愧色的，而老子有过孔子那样的一个弟子在秦、汉以前也并不见得是怎样的光荣，道家一派用不着冒充，儒家一派也用不着隐讳。韩愈《原道》上所说的“老者曰‘孔子吾师之弟子也’；……为孔子者习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰‘吾师亦尝〔师之〕云尔’，不惟举之于其口，而又笔之于其书”；这样无征而必的翻案文字，真可以说是绝顶的偏见。

老子的时代本来还没有著书的风气的，就是他的后辈孔子、墨子所有的书，也不是他们自己所作。但是老子是有弟子的人，孔子正是他的不甚得意的弟子之一。老子既有弟子，其弟子之杰出者如杨朱，在战国初年与儒墨之徒曾三分天下。谁能断定他没有象孔、墨那样的微言大义流传？他的微言大义不能象《论语》和《墨子》一样，由他的再传弟子或三传弟子笔录传世？《老子》书是老子的语录这种说法实在是尽情尽理的。但我要更进一步说《老子》是作成于环渊，也正有我的根据。

《史记》的《孟荀列传》上说：

“自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书，言治乱之事，以干世主。……慎到赵人，田骈、接子齐人，环渊楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。故慎到著‘《十二论》’，环渊著‘《上下篇》’。而田骈、接子皆有所论焉。”

这里把关于环渊的话摘录出来，便是：

“环渊楚人，学黄老道德之术，因发明序其旨意，著‘《上下篇》’。”

这所著的“《上下篇》”不就是“《道德经》”的上下篇吗？太史公所录的这些史事应当是有蓝本的，蓝本应当是齐国的史乘。太史公把它照录了，在他自己显然不曾明白这“《上下篇》”就是“《道德经》”，故尔他在《老子传》里又另外写出了一笔关于“《上下篇》”的传说。不嫌重复，再把那一段话摘录在下面：

“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书‘《上下篇》’，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”

这段文字不用说完全是后起的传说，而这传说之起且当在汉初。这儿所说的“关令尹”就是《庄子·天下篇》和《吕氏·不二》的关尹。关尹即是环渊，关环尹渊均一声之转。《天下篇》中与关尹并列的是墨翟、禽滑釐、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、老聃、庄周、惠施、公孙龙，《不二篇》中与关尹并列的是老聃、孔子、墨翟、子列子、陈骈、阳生、孙膑、王廖、兒良，都是直称人的姓名，或存其姓，而加以尊称，断不至于对关尹独称其官职。只因环渊或写为关尹，汉人望文生训说为“关令尹”。又因“《上下篇》”本为环渊即关尹所著录，故又诡造出老子过关为关令尹著书的传说。造这传说的人大约是主张太史儋一说的人，因为太史儋由周入秦路必经关，故混淆史实与误解与推测而成此莫须有的一场公案。到了《汉书·艺文志》更说出了关尹名喜的话来，那又是误解了《史记》的“关令尹喜曰”一

句话弄出来的玄虚。其实《史记》的“喜”字是动词，是说“关令尹”欢喜，并非关令尹名喜也。故环渊著“《上下篇》”是史实，而老子为关尹著“《上下篇》”之说是讹传，但讹传亦多少有其根据，所根据者即是环渊著“《上下篇》”的这个史实。现存老子《道德经》是环渊所著录，由史实与讹传两方都算得到了它的证明。

三

环渊这个人是有很多的异称的。

《汉书·艺文志》道家中有“《蜎子》十三篇”，班固自注云，“名渊，老子弟子。”这蜎渊自然就是《史记》的环渊，蜎环亦一音之转。但《史记》说他“著《上下篇》”，此说“《蜎子》十三篇”似乎又相矛盾。取巧的人或者又会说“《上下篇》”即“十三篇”之字误。但这矛盾是容易解决的，用不着去兜圈子，因为“《上下篇》”是他所录的师说，而十三篇则是他自己的作品，《史记》上也明说过他“著书言治乱之事以干世主”，述与作是并行不悖的。可惜的是那十三篇书已经亡了。

《艺文志》又有“《关尹子》九篇”，班固自注云，“名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”我们现在知道关尹就是环渊，这九篇书则当是汉初人的依托。汉人所依托的已亡，今存的《关尹子》更是唐以后所伪托。

环渊在《淮南·原道训》上又称娟环。

“临江而钓，旷日而不能盈罗，虽有钩箴芒距，微纶芳

饵，加之以詹何、娟嬛之数，犹不能与网罟争得也。”

在《文选》所录的枚乘《七发》上又称为便蜎。

“庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦。”

李善注云：

“《淮南子》曰：‘虽有钩鍼芳饵，加以詹何、蜎蠉之数，犹不能与网罟争得也。’高诱曰：‘蜎蠉，白公时人。’《宋玉集》：‘宋玉与登徒子偕受钓于玄渊。’《七略》曰：‘蜎子名渊，楚人也。’”

在这注中又添出了蜎蠉、玄渊两种异称。而同是《文选》所录的应璩“与从弟君苗、君胄书”亦云：

“弋下高云之鸟，饵出深渊之鱼，蒲且赞善，便嬛称妙。”

李注：

“《淮南子》曰：‘虽有钩鍼芳饵，加以詹何、便嬛之妙，犹不能与网罟争得也。’高诱曰：‘便嬛，白翁时人也。’《七发》曰：‘蜎蠉、詹何之伦。’”

李注两引《淮南子》而一作蜎蠉，一作便嬛，而后注又云《七发》作蜎蠉，可知李实随文取便，不主《淮南》，而今本《文选·七发》作“便蜎”，殆是后人所改。

以上环渊之名有关尹、玄渊、娟嬛、蜎蠉、便蜎、便蠉等各种异称，然而其变幻之烈尚不仅此。

《荀子·非十二子篇》有言：

“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。”

它嚣自来无考。但在《韩诗外传》上有一段非斥十子的言论:

“夫当世之愚,饰邪说,文奸言,以乱天下,欺惑众愚,使混然不知是非治乱之所存者,则范睢、魏牟、田文、庄周、慎到、田骈、墨翟、宋钘、邓析、惠施之徒也。”①

通体抄袭《荀子》,只是除掉了子思和孟轲,把庄周来代替了史鳝,田文当即《非十二子篇》的陈仲,则范睢自是它嚣。但它嚣与魏牟并举而有“纵情性,安恣睢,禽兽行”的品评,可知必是道家者流,而范睢自来无道家之称,据我的推察,《荀子》本文必然作“范瞏”或“范蜎”,即是便蜎,亦即是环渊,因字坏,后录书者便误成“它嚣”。韩婴所见尚非误本,因不知有范瞏或范蜎其人,故又改校为名字熟悉的“范睢”,遂与《荀子》的原文了不相属,此所谓书经三转者也。

环渊的异名由音变及传讹多到了十种以上,这真是一件惊人的事。但我们在这里也应该以秦为分水岭而判别出它们的孰正孰讹。大抵玄渊、关尹、范瞏、范蜎(《荀子》它嚣所由误)是秦前的,而环渊、蜎渊以下则是秦后的,距古愈远者则变化愈烈,玄渊见《宋玉集》,同是属于楚国的人,大率以这个名字为正,其它均是讹变。

再来检查环渊的年代也是异说纷纭的。《宋玉集》言“宋玉与登徒子偕受钓于玄渊”,则玄渊似乎与宋玉同时而先于宋玉,但文系托辞,不能据为典要。班固说娟子为老子弟子,又关尹亦与老子同时,高诱以为白公时人,但这些都是秦以后的人的说法,同一不足据。最可靠的怕还是《史记·孟荀列传》,

① 《韩诗外传》卷四。

环渊与田骈、慎到等同为齐国的稷下先生，大约与孟子是同一时代的人物，这由他所著录的《上下篇》的文体和内容即可以得到一个内证。而由先秦诸家序录如《庄子》，《荀子》，《吕氏》等亦可以得到一些旁证。《吕氏》序关尹于墨翟之次，列子、陈骈、阳生（此人说者多以为杨朱，余疑是庄生）之前。《荀子》序它嚣于魏牟之上，则它嚣自先于荀子与魏牟，而冠以“假今之世”云云，知相去亦不甚远。《庄子》所叙列者为墨翟、禽滑釐、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施、公孙龙，除老聃为例外而外，都是战国时人，而年代亦显有次第。惟《庄子》序关尹于老聃之上，于行文似欠严密，盖因老聃之书本由关尹所辑录，故作《天下篇》的人先出之以示异。至其称为“古之博大真人”者，“古之”乃形容“博大真人”之语，六字当联为一辞，不是说关尹、老聃是古代的人。

余之所欲论者，意已尽于此，今更撮述其要点如次：

一、《老子上下篇》乃环渊所录老聃遗训，唯文经润色，多失真之处，考古者须得加以甄别。

二、环渊即关尹、它嚣，因音变与字误而成为数人。

三、环渊生于楚而游于齐，大率与孟子同时，盖老聃之再传或三传弟子。

一九三四年十二月二十五日

追　记

此文一九三五年四月发表于沪上《新文学》杂志之后即失其踪迹，今承李可染兄自《古史辨》第六册中抄寄，得以编入本

书，甚为感纫。

今案范环之名又见《战国策·楚策》，楚怀王欲相甘茂于秦，以问范环，范环以为不可。《史记·甘茂传》亦载其事，则作范蜎。徐广云，“一作蠉。”此乃楚怀王二年事，于时范环必已年老，故得参预国家大事之咨询。假定于时七十，则上推三十年，正当齐威王二年，四十著书，于理无间。本文中未及引列此事，补志之于此。

一九四五年二月十九日

宋钘尹文遗著考

一

宋钘和尹文在先秦诸子中应该要算是重要的一派，《庄子·天下篇》把他们归为一系，而与儒、墨、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施并列，是七大派别中之一。《天下篇》的作者对于他们的学说有比较详细的批评，我现在且先把它抄在下边。

> “不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁，以活民命，人我之养毕足而止，以此白心。
>
> 古之道术有在于是者，宋钘、尹文闻其风而悦之，作为华山之冠以自表。
>
> 接万物以别宥为始。语心之容，命之曰‘心之行’。以聏合欢，以调海内。请(情)欲寡（原误作置)之以为主①。见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教；虽天下不取，强聒而不舍者也。故曰：‘上下见厌而强见也。’

① 请与情通。寡字，隶书、草书均与置极相近，故误为置。下“请欲固寡”同。“情欲寡之”，“情欲固寡”即下文“情欲寡浅”，此乃本派重要主张。——作者注

虽然，其为人太多，其自为太少。曰：‘请（情）欲固寡（原亦误作置），五升之饭足矣。’先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休。曰：‘我必得活哉！’图（倨）傲乎，救世之士哉！

曰：‘君子不为苛察①，不以身假物。’以为无益于天下者，明之不如已也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。其小大精粗，其行适至是而止。”

宋钘、尹文都是齐国稷下学士，以年辈而言，宋钘在先。宋钘在《孟子》书中作宋牼，孟子称之为“先生”，而自称本名曰“轲”，足见宋长于孟，至少亦必上下年纪。尹文曾与齐湣王论士，见《吕氏春秋·正名篇》，提及“见侮不辱”义，其年辈稍后。大率宋、尹是师弟关系，宋在齐当在威王与宣王时代，尹则当在宣王与湣王时代。故在别的文献中提到这派学说的时候，便专提宋而不提尹了。

《荀子》书中论到宋子的地方最多。《非十二子篇》把他和墨翟并列为一项而加以非难。

“不知壹天下、建国家之权称，上功用，大俭约，而僈差等。曾不足以容辨异，县君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是墨翟、宋钘也。”

《正论篇》屡称之为“子宋子”，而主要攻击着他的“见侮不辱”与“人之情欲寡”的学说。又说他“俨然而好说，聚人徒，立师学，成文曲”，足见宋子有不少的门徒，而荀子本人在初年大约

① 苛察原作苛察，案乃形近而讹。荀子正名理论与本派相近，《不苟篇》言“君子说不贵苛察”，可为证。——作者注

然笑之；且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加阻，定乎内外之分，辨乎荣辱之境，斯已矣；彼其于世，未数数然也”；这个宋荣子不用说也就是宋钘了。

宋钘在《尸子·广泽篇》又误为料子，言“墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别囿。其学之相非也数世矣，而己皆弇于私也。”别囿即别宥。其遗说尚保存于《吕氏春秋·去尤》与《去宥》二篇。

“夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀。宥之为败亦大矣。亡国之主其皆甚有所宥耶？故凡人必别宥然后知。别宥则能全其天矣。”（《去宥》）

“世之听者多有所尤，多有所尤则听必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜与因人所恶。东面望者不见西墙，南乡（向）视者不睹北方，意有所在也。”（《去尤》）

准此可知尤与宥均系囿之假借。《吕氏》书乃杂集他人成说而成，此二篇明系一篇之割裂，殆系采自宋子《小说》十八篇之一。别囿既即别宥，则料子自即为宋子，料乃钘之讹。准匡章称章子，陈仲称仲子，尹文称文子[①]之例，则宋钘自可称为钘子，钘与料字形是极相近的。

宋钘、尹文皆有著作。《汉书·艺文志》，小说家中有“宋子十八篇”，班固注云：“孙卿道宋子，其言黄老意。”名家中有“《尹文子》一篇”，注云“说齐宣王”，颜师古引刘向云，“与宋钘俱游稷下。”又《韩非·外储说左上》，“言有纤察微难而非务也，故

① 《韩非·内储说上》，载文子与齐王论赏罚之道为“国之利器不可以示人”，自即尹文子无疑。——作者注

然笑之；且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加阻，定乎内外之分，辨乎荣辱之境，斯已矣；彼其于世，未数数然也”；这个宋荣子不用说也就是宋钘了。

宋钘在《尸子·广泽篇》又误为料子，言“墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别囿。其学之相非也数世矣，而己皆弇于私也。”别囿即别宥。其遗说尚保存于《吕氏春秋·去尤》与《去宥》二篇。

“夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀。宥之为败亦大矣。亡国之主其皆甚有所宥耶？故凡人必别宥然后知。别宥则能全其天矣。”（《去宥》）

“世之听者多有所尤，多有所尤则听必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜与因人所恶。东面望者不见西墙，南乡（向）视者不睹北方，意有所在也。”（《去尤》）

准此可知尤与宥均系囿之假借。《吕氏》书乃杂集他人成说而成，此二篇明系一篇之割裂，殆系采自宋子《小说》十八篇之一。别囿既即别宥，则料子自即为宋子，料乃钘之讹。准匡章称章子，陈仲称仲子，尹文称文子① 之例，则宋钘自可称为钘子，钘与料字形是极相近的。

宋钘、尹文皆有著作。《汉书·艺文志》，小说家中有“宋子十八篇”，班固注云：“孙卿道宋子，其言黄老意。”名家中有“《尹文子》一篇”，注云“说齐宣王”，颜师古引刘向云，“与宋钘俱游稷下。”又《韩非·外储说左上》，“言有纤察微难而非务也，故

① 《韩非·内储说上》，载文子与齐王论赏罚之道为“国之利器不可以示人”，自即尹文子无疑。——作者注

季、惠、宋、墨，皆画策也”，这可见宋子也有名家的倾向，不限于尹文了。

宋子之书，今已失传。传世有黄初仲长氏序“《尹文子》”，仅《大道》一篇，分为上下。学者颇有人信以为真，案其实完全是假造的。文字肤陋，了无精义，自不用说。例如《大道上》云“接万物使分，别海内使不杂，见侮不辱，见推不惊，禁暴息兵，救世之斗”等语，完全蹈袭《庄子·天下篇》，而开首两句便露出了马脚。庄子所谓“接万物以别宥为始”，接者知之准备也①。别宥者使心无所蔽囿也，作伪者不明其义，竟当为接触与分别解，简直是在大闹笑话了。

根据这些资料，我们可以知道宋派学说的大概。它主要在谈心与情，心欲其无拘束，情欲其寡浅，本“黄老意”，是道家的一派。主张见侮不辱，禁攻寝兵，因而也颇接近墨子，故荀卿以“墨翟、宋钘”为类。也谈名理，但不主张苛察，而且反对苛察，虽然与惠施、公孙龙异撰，但因谈名理，故亦被归为名家。孟子、荀子都尊敬宋钘，而且都受了他的影响，可见和儒家的关系也并不很坏。

有了这个基本认识，我无心之间从现存的《管子》书中，发现了宋钘、尹文的遗著，那便是《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》，那么几篇了。

《管子》书是一种杂脍，早就成为学者间的公论了。那不仅不是管仲做的书，而且非作于一人，也非作于一时。它大率是

① 《墨经》及《庄子·庚桑楚篇》均言：“知，接也。”——作者注

战国及其后的一批零碎著作的总集，一部分是齐国的旧档案，一部分是汉时开献书之令时由齐地汇献而来的。刘向《校录》序云：

“所校雠中《管子》书三百八十九篇，太中大夫卜圭书二十七篇，臣富参书四十一篇，射声校尉立书十一篇，太史书九十六篇，凡中外书五百六十四篇，以校除复重四百八十四篇，定著八十六篇①，杀青而书可缮写。”

这把资料的来源说得很清楚，所谓“太史书”，应该就是齐国的旧档案了。可惜刘向校书过于笼统，他因为有一套献书是称为“管子书”，于是他便把所定著的八十六篇（今亡十篇），也就定名为“《管子》”了。真的，这里不知道乾没了多少学者的著作。

宋钘、尹文都是稷下先生，他们的著作在齐国史馆里自会有所保存，因而他们的书被杂窜在现存的《管子》书里也是丝毫不足怪的事。我想不仅宋钘、尹文遭了这样的命运，就是其他的稷下先生们也一定有人遭了同样的命运，这是值得我们慢慢地去进行细心的发掘的。

那么，何以知道，《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》等篇是宋钘、尹文的遗书呢？请让我在下面加以解答吧。

---

① 五六四减四八四，应为八〇篇。此却多出六篇，不知何故。书中有《牧民解》、《形势解》、《立政九败解》、《版法解》、《明法解》五篇，本是《牧民》、《形势》、《立政》、《版法》、《明法》等篇的解释，在初或本合而不分，如《心术上篇》一样。又《心术下篇》与《内业篇》重复（说详本文），“校除”未尽。刘向《序录》，交代未清，故致数目不符耶？——作者注

二

庄子不明明告诉我们：宋钘、尹文“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁，以活民命，人我之养毕足而止，以此白心”吗？可知“白心”是这一学派的术语，而《白心篇》的内容也大抵都是不累不饰不苟不忮的这一些主张。庄子不又说过他们“语心之容，命之曰心之行”吗？“心之行”其实就是“心术”，行与术都是道路的意思。《汉书·礼乐志》：“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感而动，然后心术形焉。”颜师古注：“术，道径也；心术，心之所由也。”可见“心术”二字的解释也不外乎是“心之行”。而《心术下篇》言“心之形”如何如何，《内业》则言“心之刑”，或言“心之情”，刑与形字通，情与形义近，故“心之刑”，“心之形”，“心之情”，其实也就是“心之容”了。《心术》和《内业》的内容，也不外乎是别宥，寡欲，超乎荣辱，禁攻寝兵这些意思；而除这些之外还有更深一层的“黄老意”的根本义，也还有更含学术性的“不为苛察”的名理论。假使我们肯细心地把这几篇来和庄子的批评对照着读，我们可以知道它们之间简直有如影之随形，响之应声，差违的地方，差不多连丝毫也找不出的。

《心术》本分为上下二篇，上篇分经分传，前三分之一为经，后三分之二为传。经盖先生所作，传盖先生讲述时，弟子所录。文极奥衍，与《道德经》无殊。

《心术下篇》是《内业篇》的副本，这是我的一个副次的发

〔《内业篇》〕	〔《心术下篇》〕
（前略）	
凡道无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成。命之曰道。	(5) 道，其本至也。至不(丕)至无，非人所而(能)乱。凡在有司执制者之利，非道也。
天主正，地主平，人主安静。春秋冬夏，天之时也；山陵川谷，地之材也；喜怒取予，人之谋也。是故圣人与时变而不化，从物而不移。能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。	(6) 圣人之道若存若亡，援而用之，没世不亡。与时变而不化，应物而不移，日用之而不化。
精也者，气之精者也。气，道(导)乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，过知失生。一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智，唯执一之君子能为此乎？执一不失，能君万物。君子使物，不为物使，得一之理。治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。	(4) 一气能变曰精，一事能变曰智。慕选者所以等事也(句有误，义不明)，极变者所以应物也。慕选而不乱，极变而不烦，执一之君子。执一而不失，能君万物。日月之与同光，天地之与同理，圣人裁物，不为物使。心安是国安也，心治是国治也。治也者心也，安也者心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从，则百姓治矣。所以操者非刑也，所以危者非怒也，民人操，百姓治。
形不正，德不来。中不静，心不治。正形摄德，天仁地义，则淫然而自至神明之极。照乎知万物，中义守不忒。不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。	(1)形不正者德不来，中不精(静)者心不治。正形饰(饬)德，万物毕得。翼然自来，神莫知其极。照知天下，通于四极。故曰无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。是故义气定然后反正，气者身之充也，正者行之义也(原误作“行者正之义也”)。充不美则心不得，行不正则民不服。是故圣人若天然，无私覆也，若地然，无私载也，私者乱天下者也。凡物载名而来，圣人因而财(裁)之而天下治。实不伤(爽)，不乱于天下而天下治。

〔《内业篇》〕	〔《心术下篇》〕
有神在身，一往一来，莫之能思。失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来。精(静)想思之，宁念治之。严容畏敬，精将自定。得之而勿舍，耳目不淫，心无他图，正心在中，万物得度。道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。	(12) 是以圣人一言解之，上察于天，下察于地。
何谓解之？在于心安。我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者、心也，安之者、心也。心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先音(原作"音以先言"，依韵改)，音然后形，形然后名，名然后使，使然后治(二名字原均作言)。不治必乱，乱乃死。	(10) 岂无利事哉；我无利心。岂无安处哉？我无安心。心之中又有心。意以先音(原误为言)，音(原误为意)然后形，形然后思，思然后知。
精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固。泉之不竭，九窍遂达(原作通，依韵改)。乃能穷天地，被四海。中无惑意，外无邪菑。心全于中，形全于外，不逢天菑，不遇人害。谓之圣人。	(11) 凡心之形，过知(思)失生(性)。是故内聚以为原泉。原(此字以意补)之不竭，表里遂达(原亦作通)。泉之不涸，四支坚固。能令用之，被服四圄。(原误作固。)
人能正静，皮肤裕宽。耳目聪明，筋信(伸)而骨强。乃能戴大圜而履大方，鉴于大清，视于大明。敬慎无忒，日新其德。遍知天下，穷于四极。敬发其充，是谓内德。然而不反，此生之忒。	(7) 人能正静者，筋肕(韧)而骨强。能(而)戴者(诸)大圜，体乎大方，镜者(诸)大清，视乎大明。正静不失，日新其德。昭知天下，通于四极。(两"者"字读为"诸"，原错羼在"大圜"与"大清"下今已正。《内业》文可证。)
凡道，必周必密，必宽必舒，必坚必固。守善勿舍，逐淫泽(释)薄。既知其极，反于道德。全心在中，不可蔽匿；知(原误作和)于形容，见于肤	(8) 金(全)心在中不可匿，外见于形容，可知于颜色。善气迎人，亲如弟兄；恶气迎人，害于戈兵。不言之言，闻于雷鼓。金(全)心之形，明于日

〔《内业篇》〕	〔《心术下篇》〕
色。善气迎人，亲于弟兄；恶气迎人，害于戎兵。不言之声，疾于雷鼓。心气之形，明于日月，察于父母。赏不足以劝善，刑不足以惩恶(原作过)。意气得而天下服，心意定而天下听。	月，察于父母。昔者明王之爱天下，故天下可附；暴王之恶天下，故天下可去(原作离，依韵改)。故货(赏)之不足以为爱，刑之不足以为恶；货(赏)者爱之末也，刑者恶之末也。
能抟乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？(当作凶吉)能止乎？能已乎？能勿求之人而得之己乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。	(3)能专乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋问于人而自得之于己乎？故曰思之思之，〔思之〕不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精气之极也。
四体既正，血气既静，一意抟心，耳目不淫，虽远若近。思索生知，慢易生忧，暴傲生怨，忧郁生疾，疾困乃死。思之而不舍，内困外薄；不早为图，生将巽舍。食莫若无饱，思莫若勿致。节适之齐，彼将自至。	(2)专于意，一于心，耳目端，知远之近(原误为"证")。
凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为，人和乃生，不和不生。察和之道，其精不见，其徵不醜(原误为醜)。论治(沦洽)在心，此以长寿。忿怒之失度，乃为之图。节其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈(胸)。凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反(返)其性，性将大定。	(9)凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜乐哀怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，〔守敬莫若静〕。外敬而内静者，必反其性。
(后略)	

现。我曾经把《内业》来做底本，把《心术下篇》和它相同的节段比附上去，便发现了除一首一尾无可比附之外，《心术下篇》

只是《内业篇》的中段，而次序是紊乱了的。依着《内业》所得的新次序，比原有的次序读起来更成条贯。因此，可知《心术下篇》只是《内业》的另一种不全的底本，因为脱简的原故，不仅失掉了首尾，而且把次第都错乱了。为容易明瞭起见，我率性把两者的比附写在下边吧。(《心术下篇》每一小节所标的数字，表示原有的次序。)

二篇两两对照，虽互有详略，而大抵相同，亦有可以比附之语，而错杂于中，无法割裂者。如《心术》之"形然后思，思然后知；凡心之形，过知失生"，分明与《内业》之"气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣；凡心之形，过知失生"相应，然两者在本文中无法移易。又如前者之"心安是国安也，心治是国治也；治也者心也，安也者心也"，与后者之"我心治，官乃治；我心安，官乃安；治之者心也，安之者心也"亦分明相应，而亦无法移易。这怎么说明呢？这是因为两家弟子纪录一先生之言，有详有略，而亦有记忆不确，自行损益的地方。这和墨家三派所纪录的《尚贤》、《尚同》诸篇一样，虽然每篇分为上中下，而实则大同小异。有这一现象，因而可以知道《心术下》与《内业》实在就是一篇，而且必是古本，可以说是得到了双重的保证。

三

《心术上》的经文一开首说道：心在人的身体里面，就象处在人君的地位一样，五官九窍各有专司也就象百官分治的一样；心的安顿得法，九窍也才能够遵守着自己的理路。假使心

一为嗜欲所充满了，那么眼睛也就看不见颜色，耳朵也就听不见声音了。因而便主张静，不主张动，主张虚欲，不主张求知。

“虚其欲，神将入舍。扫除不絜，神乃留处。人皆欲智，而莫索其所以智乎。智乎智乎，投之海外〔而〕无自夺〔乎〕？求之者不得(如)处(虚？)之者。夫圣人无求也，故能虚。”

这不就是所谓“接万物以别宥为始”，“情欲寡之以为主”的理论吗？下边的传文，对于所引的这几句话的详细说明，更把“情欲寡浅”的意思明白地表示着。

“世人之所职者情也（情字原作精，据俞曲园校改），去欲则寡(原作宣，以隶书形近而讹；下寡字亦作宣，则以重文致误)，寡则静矣。静则精，精则独矣。独则明，明则神矣。神者至贵〔者〕也，故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰不洁则神不处。”

“人皆欲知（智）而莫索之其所以知。知(原夺)，彼也；所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫能(如)虚矣。虚者无藏也，故曰〔去知〕。去知(此二字当重)则奚求矣？无藏则奚投矣？（投字原作设，据韵及经文“投之海外”而改。）无求无投则无虑；无虑则反覆(乎)虚矣。”

在这儿情和欲是分析着的，大体上欲是被认为情之动，故去欲则情寡。神在原义上本是能伸万物的天神，但后来转变而为了人的内在精神，使神得到与心相等的意义，大约是从这儿才

开始的。经文在下面又说道，“洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存”，也不外是这个意思。传文把宫解释为心，门解释为耳目，“洁之者去好恶也”，好恶去则心洁，耳目便六通四辟了。

既去好恶便无所谓荣辱。对于这样的人，你杀也不能杀他，害也不能害他，因为他不怕遭杀，不怕受害。故尔经文说：

> “人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。是以君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去知与故。其应也非所设也，其动也非所取也。”

这不就是“见侮不辱”的基本理论吗？传文把这一节也讲得非常周到。

> “人迫于恶则失其所好，怵于好则忘其所恶，非道也。故曰不怵乎好，不迫乎恶。恶不失其理，欲不过其情，故曰君子。
>
> 恬愉无为，去智与故，言虚素也。
>
> 其应非所设也，其动非所取也，此言因也。因也者舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也，缘理而动，非所取也。”

从这儿导引出名理论来，主张“舍己而以物为法”，便是要采取纯粹的客观态度，不仅不能杂以好恶的情欲，而且不能杂以一切俗智世故的先入成见。

> “物固有形，形固有名，名当谓之圣人。故必知不言〔之意〕、无为之事，然后知道之纪。殊形异势，与万物异理（与上原衍不字），故可以为天下始。”

这不就是“不为苟察”的基本理论吗？传文更有详细的发挥。

“物固有形，形固有名。此言〔名〕不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务(侔)名。督言正名，故曰圣人。

不言之言，应也。应也者，以其为之人者也。执其名，务其所以成(‘务其’下原有‘应’字，乃衍文)，之(此)应之道也。

无为之道，因也。因也者，无益无损也。以其形因为之名，此因之术也。

名者，圣人之所以纪万物也。

人者，立于强，务于善，未(本)于能，动于故者也，圣人无之。无之则与物异矣(随物而异之意)。异则虚。虚者，万物之始也，故曰可以为天下始。”

这种纯粹的客观态度，经中称之为“静因之道”，主张得十分彻底。

“过在自用，罪在变化。是故有道之君〔子〕，其处〔己〕也若无知，其应物也若偶之。静因之道也。”

传谓：“自用则不虚，不虚则忤于物矣。变化则为(伪)生，为生则乱矣。故道贵因。因者因其能者(以)言所用也。”故这“自用”是自作聪明，“变化”就是歪曲现实的意思。理想是要办到“若影之象形，响之应声”。

“君子之处〔己〕也若无知，言至虚也。其应物也若偶之，言时适也。若影之象形，响之应声也。故物至则应，过则舍矣。舍矣者言复所于虚也。”

以上是《心术上篇》的要义。

《心术下》和《内业》所敷陈的也不外是这些意思。“虚”字

虽然没有再提到，而所说的差不多全部都是虚的道理。我现在单从《内业篇》引些精粹的句子在下边，可以看出和《心术上》是怎样保持着密切的平行。

“形不正，德不来。中不静，心不治。”

“定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。”

“敬除其舍，精将自来。精（静）想思之，宁念治之，严容畏敬，精将至（自）定。”

“思索生知（巧诈），慢易生忧，暴傲生怨，忧郁生疾，疾困乃死。思之而不舍，内困外薄；不早为图，生将巽舍。”

“节其五欲，去其二凶，不喜不怒，平正擅匈。”

这些意见和《心术上》没有什么不同。但在《内业》里面更保存了些别的资料，便是食无求饱和“救民之斗”的基本理论。

“全心在中，不可蔽匿。知（原误为和）于形容，见于肤色。善气迎人，亲于弟兄；恶气迎人，害于戎兵。”

“中无惑意，外无邪菑。心全于中，形全于外，不逢天菑，不遇人害。”

“食莫若无饱，思莫若勿致。节适之齐，彼将自至。”

这不就是“愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止”的基本理论吗？食无求饱，当然“五升之饭足矣”了。对于食的方法特别注意，有一节专论到“食之道”的。

“凡食之道，大充，〔内〕伤而形不臧；大摄，骨枯而血沍。充摄之间，此谓和成，精之所舍而知之所生。”

“饥饱之失度，乃为之图。饱则疾动，饥则广(旷)思，老则忘(原误为长，下同)虑。饱不疾动，气不通于四末；饥不广思，魄(原误为饱)而(乃)不发(原误为废)；老不忘虑，困乃速竭”。

这谈“食之道”和《天下篇》的批评也正有如桴鼓之相应。但这儿所主张的是不可过饱，并不是有心欢迎饥，所谓“先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夕不休”，只是庄子的讥讽而已。

《内业篇》中还有值得注意的是提出了一个“气”的存在，更神而玄之，称之为“灵气”或“精”。篇首篇尾的文字差不多就是对于这个气或灵气的叙述和赞美。

“大心而敢(放)，宽气而广。其形安而不移，能守一而弃万苛(奇)。见利不诱，见害不惧(这是‘见侮不辱’的深一层义)，宽舒而仁，独乐其身，是谓灵气（原误作‘云气’，据下文改)，意行似天。”

“灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外；所以失之，以躁为害。”

“凡物之精，此则为生：下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”

“是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。”

“是故此气也，不可止以力而可安以德，不可呼以声而可迎以意(原误作音，依韵改)。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物果(毕)得。”

这种“灵气”的强调，我们很可以看出便是孟子所说的“浩

然之气”的张本。孟子形容他的“浩然之气”说:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是馁也,是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。”(《孟子·公孙丑上》)孟子强调刚,强调义,而《内业》则强调宽,强调仁,多少有些不同;但无疑,孟子所说的,的确是翻版,请看他说出一个“配义与道”的道字便很不自然而无着落。《内业》和《心术》的基调是站在道家的立场的,返复咏叹着本体的“道”以为其学说的脊干。这“道”化生万物,抽绎万理,无处不在,无时不在,无物不有,无方能囿。随着作者的高兴,可以称之为无,称之为虚,称之为心,称之为气,称之为精,称之为神。

“道不远而难极也,与人并处而难得也。”——“道在天地之间也,其大无外,其小无内,故曰不远而难极也。虚之与人无间,唯圣人得虚道,故曰并处而难得。”

“虚而无形谓之道。”——“天之道,虚其无形。虚则不屈,无形则无所位赶(牴牾)。无所牴牾,故遍流万物而不变。”

“大道可安而不可说。”——“道也者,动不见其形,施不见其德,万物皆以得,然莫知其极。故曰可安而不可说也。”(以上《心术上》,上经下传,以——界之。)

“夫道者所以充形也,而人不能固。其往不复,其来不舍。谋(漠)乎莫闻其音,卒乎乃在于心,冥冥乎不见其形,淫淫乎与我俱生。不见其形,不闻其声,而序其成,谓之道。”

“凡道无所，善心安爱(处)。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产。彼道不离，民因以和(原误为知，依韵改，离字古音在歌部)。是故卒乎其如可与索，眇眇乎其如穷无所。”

“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。人之所失以死，所得以生也。事之所失以败，所得以成也。”

“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”(以上《内业》)

就这样，凡所咏叹的道，都是道家所主张的本体的道，虚之则为精神，实之则为灵气，本是一贯的东西。但在孟子咏叹“浩然之气”的时候，突然不伦不类地说出一个“道”字，岂不分明是一种赃品吗？

四

准据上面的推论，我敢于说：《心术》和《内业》两篇，毫无疑问是宋钘、尹文一派的遗著。既见“黄老意”，也有“名家言”，而于别宥寡情，见侮不辱，食无求饱，救斗寝兵，不求苟察，不假于物诸义无一不合。韩非子说宋荣子宽恕①，庄子又说宋荣子“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辨乎荣辱之境”②，也无一不与这两篇中的含义相符。

① 见《韩非子·显学》。

② 《庄子·逍遥游》。

但还有更值得注意的，是他们采取道家的立场而却与儒墨旁通。救斗寝兵，食无求饱，合乎墨家的节用非攻，故荀子把宋钘与墨翟同举。而合乎儒家的地方，则是他们并不非毁仁义礼乐。

> “虚而无形谓之道，化育万物谓之德，君臣父子人间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼。”——“礼者因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者谓有理也。〔有〕理也者，明分以喻义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎道（原误为宜）者也。”（《心术上》）
>
> “凡人之生也，必以正平；所以失之者，必以喜乐哀怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。”（《心术上》）
>
> “凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”（《内业》）

象这些话，假使收在儒家的典籍里面，谁也不会说它们有什么不调和的地方。假使我们拘守着形式逻辑，或许也会有人根据这些话来反证《心术》、《内业》诸篇是伪书，有点牛头不对马嘴。但是，情形并不那么单纯。在这《心术》、《内业》诸篇中有旁通乎儒家的理论，倒更足以证明这些必然是宋钘、尹文的著作。因为黄老学说之所以成派，是对于儒墨斗争的一种反应。在这儿，初期的道家可能有一种合理的动态，便是站在黄老的立场以调和儒墨。我们发觉了《心术》与《内业》是宋钘、尹文的遗著，算又把这个“失掉了的连环扣”找着了。虽然同属

道家，而宋钘、尹文与环渊、庄周辈不同的地方，是前者是调和派，而后者是非调和派，后者是前者的发展。《天下篇》不正明白地说着吗："以聏合欢，以调海内"，这正是调和派的面貌。正因为这样，所以庄子不认他为本家。也正因为这样，所以孟、荀都对于宋子表示敬意，而且很明显地受了他的影响。

但《心术》与《内业》这两篇，究竟是宋钘的，还是尹文的呢？在两篇的本身我们还找不出线索来判定这个问题。这儿很可感谢的是还有《白心》一篇，线索可在这里面找着。

以《白心》名篇，不仅根据《天下篇》可以知道是这一学派的用语，而它的意义本身也就表明着这一学派的重要主张。它不外是"洁其宫"，"虚其欲"，"情欲寡浅"，或"别宥"的另一说法而已。所以它开头两句便透露着这一学派的中心思想，便是："建当(常)立有(首)，以靖(静)为宗。"假使我们还须得更进一步，把篇中的要谛和庄子所撮述的大意比较一下的话，那也是很容易的事。

"不累于俗"——"非吾仪，虽利不为；非吾当(常)，虽利不行；非吾道，虽利不取。"

"不饰于物"——"能者无名，从事无事，审量出入而观物所载。"

"不苟于人"——"天不为一物枉其时，圣人亦不为一人枉其法。('圣人'上原衍'明君'二字，依丁士涵校改。)"

"不忮于众"——"孰能弃名与功，而还与众人同？

……孰能去辩无巧，而还与众人同道？”

救斗救战的精神，表现得很为鲜明：

“兵之出，出于人。其人入（入人），入于身。”

“左者出者也，右者入者也。出者而（能）不伤人，入者自伤也。”

“兵不义，不可。强而骄者损其强；弱而骄者亟死亡。强而卑义（我），信（伸）其强；弱而卑义（我），免于罔（原作罪，依韵改）。是故骄之余卑，卑之余骄。”

其正名之意，即“不为苟察”的宗旨，也说得很透彻：

“原始计实，本其所生。知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。……是以圣人之治也，静身以待之，物至而治之。正名自治，奇名自废（依王引之校本）。名正法备，则圣人无事。”

“口无虚习也，手无虚指也，物至而命之耳。发于名声，凝于体色，此其可谕者也。不发于名声，不凝于体色，此其不可谕者也。及至于至（妄？）者，教存可也，教亡可也。”

“及至于至者”句不可通，第二个至字应该是妄字，形近而讹，显然是说虚妄的名物听它去，也就是所谓“以为无益于天下者，明之不如已也”的意思了。

虽然没有说到食无求饱的话，但抽象地说到了一些忌讳饱满的道理：

“日极则仄，月满则亏。极之徒仄，满之徒亏。”

“持而满之，乃其殆也。名满于天下，不若其已也。”

但有值得注意的，是«心术»与«内业»二篇里面所没有十分发展的思想，在这儿却发展了出来。

“上之随天，其次随（和）人。人不倡不和，天不始不随。”

这虽然也就是“静因之道”，但显然和关尹也就是环渊的“未尝先人，而常随人”(«庄子·天下篇»)的主张相应。

“人言善亦勿听，人言恶亦勿听，持而待之，空然勿两之，淑然自清。”

这虽然也就是“应物若偶”，但显然是田骈、慎到派的“公而不党，易而无私，法(原误作决)然无主，趣物而不两”(«庄子·天下篇»)的态度。

“天或维之，地或载之。天莫之维，则天以坠矣；地莫之载，则地以沉矣。夫天不坠，地不沉，夫或维而载之也夫？又况于人？人有治之，辟(譬)之若夫雷鼓之动也。夫不能自摇者夫或摇之，夫或者何？若然者也。”

这很有点类似于所谓“接子之或使”(«庄子·则阳篇»)。接子或作捷子，也是稷下先生之一，“或使”是说有什么在主宰。«天下篇»说“南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故，惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说”。足见天地坠陷的问题，颇为当时的学者所普遍关心，«庄子·天运篇»也有这同样的倾向。但这都是比较后起的事。

尤其值得注意的是对于“中”的观念特别加以强调。

“有中有中，孰能得夫中之衷乎？”

“若左若右，正中而已矣，县乎日月无已也。”

“和以反中，形性相葆。一以无贰，是谓知道。”

虽然《内业篇》也说过“正心在中，万物得度”，又屡言“全心在中”，“心全于中”，或“治心在于中”，中字都是内字的意思，与所谓正中的意思不同。不过《内业篇》也说过“不喜不怒，平正擅匈”或“心以藏心，心之中又有心”那样的话，但没有象《白心篇》这样显明地强调“中”。这似乎又是受了“皇子贵衷”，“子莫执中”或子思的中庸之类的影响了。

也提出了一个“时”的观念来，在一开首的“建常立首，以静为宗”之次，便是“以时为宝，以政为仪”。政者正也，中也，这在上节已经说过，而“时”的详细解释则是：

“不可常居也，不可废舍也，随变以断事也，知时以为度也。”

意思是不可固定，也不可不固定，要在因事制宜，临机应变。这很明显地又是受了儒家的影响。孟子说，“孔子圣之时者也”，提倡《易》学一派的儒者也正特别强调这时与变。易是变易，又是不易，变易就是“不可常居”，不易就是“不可废舍”了。

这些都显然是进展。因此我们可以得到一个断案，便是：《白心篇》与《心术》、《内业》为一系，而它的产生是要后些的。尹文是宋钘的晚辈，因而我们也就可以说：《心术》和《内业》是宋钘的著述或他的遗教，而《白心》则出于尹文了。这在《管子》书中也不无迹象可寻，便是《心术》与《白心》同在一卷，而《白心》是被编次在《心术》的直后。这不正表示着所据的原有资料本来是有一定的先后的吗？那么，《内业篇》为什么又编次得很后去了呢？这也不难说明，因为那是另一组资料，来源不同。

五

就这样，我感觉着我是把先秦诸子中的一个重要的学派发现了。有了这一发现，就好象重新找到了一节脱了节的连环扣一样，道家本身的发展，以及它和儒墨两派间的相互关系，才容易求得出他们的条贯。宋钘这一派，无疑是战国时代的道家学派的前驱，而它的主要动向是在调和儒墨的。

还有«枢言»一篇，其中有好些思想或辞句，和«白心篇»有平行的地方。例如："名正则治，名倚则乱。""以卑为卑，卑不可得；以尊为尊，尊不可得。""致德莫如先，应适(敌)莫如后。""日益之而患少者惟忠，日损之而患多者惟欲。"这些都是很精粹的语句。但全篇的文字和思想都嫌驳杂，如无简编的错落窜杂，大约又是尹文子后人的零碎抄本了。

更其次想附带着叙述的，便是在«孟子»书中所屡次见面的告子。这个人主张"生之谓性"，"人性无分于善不善"，"仁内义外"，时常和孟子论难而遭受到孟子的反对；但孟子也佩服他，说他比自己"先不动心"。这个人又见于«墨子·公孟篇»，墨子的二三子说他"胜为仁"，但又因为他反对墨子，便"请弃"他。据这些看来，尽管有人在说他是孟子的弟子(赵岐)或墨子的弟子(钱穆)，但他分明是非儒非墨或亦儒亦墨。他的关于性的主张是道家的看法，而他不非毁仁义还保持着初期道家的面貌。最值得注意的是孟子在谈浩然之气的时候，引用了他的两句话来加以批评："不得于言勿求于心，不得于心

勿求于气”(《孟子·公孙丑上》)，这分明是“毋以物乱官，毋以官乱心”(《管子·心术下》)的另一种说法，所不同的只是告子把心作为了思之官，而把气(即是灵气)放在了心主宰的地位而已。据此，我们可以得出一个断案，便是告子也是宋钘的一派，看来大约也就是游学于稷下的一位学士了。他可能与宋钘是上下年纪，而在思想系统上则宋钘是他的先生。

还有一点要附带着叙述的，是稷下的一位辩者兒说的时代问题。《韩非·外储说左上》说：“兒说，宋人，善辩者也。持白马非马也，服齐稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。”我觉得这位兒说就是《战国策·齐策》的齐貌辩（《吕览·知士篇》作剂貌辨），《汉书·古今人表》作昆辩。盖兒误为皃(古貌字)，皃又误为昆。皃辩，兒说，盖一字一名。貌辩在齐威、宣之世，是靖郭君的食客，曾经游于稷下是不会有问题的。貌辩“多疵”，《吕览》作訾，是说他好为怪论。《天下篇》“以坚白同异之辩相訾”，即此訾字义。又《吕览·君守篇》言：“鲁鄙人遗宋元王闭，元王号令于国，……莫之能解。兒说之弟子请往解之。”宋君之称王者仅王偃一代而灭亡，《荀子·王霸篇》称之为宋献，谓“索为匹夫不可得”。献元偃均一音之转，元献均非谥，其谥乃康王也。王偃当齐宣、湣之世。兒说之弟子既与王偃同时，兒说必在威、宣之世，与貌辩年代亦相符合。故余信兒说必为貌辩无疑。

知道兒说即是貌辩，则可知在齐威、宣之世已有“白马非马”之说，这是宋钘、尹文要正名而“不为苛察”的动机。白与马离析而成为各自独立的观念。白是一观念，马是一观念，一

加一为二，故白加马不是马。这种观念游戏的诡辩，在告子的思想中也有它的痕迹。告子是承认“白羽之白也犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白”的，而“白马之白”也“无以异于白人之白”，由各种白色的东西里面抽出“白”的这个观念来而使它成为独立的东西，可见告子也不免受了些兒说的影响，差不多快要跨进“苛察”的圈子里面去了。

一九四四年八月二十九日

《韩非子·初见秦篇》发微

一

现在《韩非子》的第一篇《初见秦》，在《战国策·秦策》里面是收为张仪见秦惠文王时的说辞，足见这篇文章的作者在汉时已经就有两种说法。

宋人王应麟《汉书艺文志考证》引沙随程氏说:“非书有《存韩篇》，故李斯言非终为韩不为秦也。后人误以范雎书厕于其书之间,乃有举韩之论。《通鉴》谓非欲覆宗国,则非也。”举韩之论见《初见秦》,程氏认为范雎书,虽然所引列的根据并不怎么坚实,但总不失为一种新说。

从前的人读书大抵是笃信古书的，凡是黑字印在白纸上的东西似乎都可信，而且要愈古的也就愈见可信。准此,《初见秦篇》的作者在以前的看法大抵是分为两派，不是认为韩非所作，便是认为张仪所作，沙随程氏说是不大为人所注意的。

“五四”以来,读书的方法更加科学化了,对于一种书或一篇作品,假使有可疑的地方,我们晓得用种种方法去考察，在书外求证,在书内求证,总要把它弄得一个水落石出。有时考证所得的结果确是很精确的,读书的方法确是比前人进步了。

关于《初见秦》作者的这个问题，近年来比较有贡献的是容肇祖先生。他有一篇《韩非的著作考》（初载中山大学语言历史学研究所《周刊》一集四期，后收入《古史辨》第四册）认为《初见秦》是“纵横或游说家言混入于《韩非子》书中者”。在这时他是倾向于张仪说的，以为“劝秦灭六国，当是张仪之言”，他也引到沙随程氏说而表示怀疑，“以张仪说为范雎书，不知何据？”但他是坚决地反对韩非说的。

其后容氏又写了一篇《“韩非子初见秦篇”考》（初载同上《周刊》五集五十九、六十期合刊，后亦收入《古史辨》第四册），对于这问题，作了更深一层的研讨。他详细地考察了“文章的内容”，约略把这文的时代考出了。因为文中多载秦昭王时事，足以证明绝对不是张仪所作。又据引文中下列一段史实而加以推论，也推翻了韩非作的说法。

“赵氏，中央之国也，杂民之所居也。其民轻而难用也。……悉其士民军于长平之下，以争韩上党。大王以诏（《国策》作‘诈’）破之，拔武安。当是时也，赵氏上下不相亲也，贵贱不相信也，然则邯郸不守。拔邯郸筦山东河间，引军而去，西攻修武，逾华、绛、上党，代四（《国策》作‘三’）十六县，上党七十（《国策》作‘十七’）县，不用一领甲，不苦一士民，此皆秦有也。代、上党不战而毕为秦矣。……然则是赵举。赵举则韩亡，韩亡则荆、魏不能独立，荆、魏不能独立，则是一举而坏韩，蠹魏，拔荆；东以弱齐、燕，决白马之口以沃魏氏，是一举而三晋亡，从者败也。大王垂拱以须之，……霸王之名可成。而谋臣不为，引军

而退，复与赵氏为和。夫以大王之明，秦兵之强，弃霸王之业，地曾不可得，乃取欺于亡国，是谋臣之拙也。”

这毫无疑问是指秦昭王四十七年白起破赵于长平，四十八年昭王所范雎之谋，“割韩垣雍，赵六城以和”时候的事，故尔容氏说：

> “从上引的《初见秦篇》一段看，明是秦昭王时事。中间屡称大王，所谓‘大王以诏（“诈”）破之’，‘大王垂拱以须之’，可证确为秦昭王时人所说的。……称秦昭王作大王的，就是与昭王同时的人，断不会为始皇十三年入秦的韩非所说。”

这样又把韩非说从根本推翻了，确实是很犀利的一个揭发，比较起一向的人所说的韩非忠于韩，不应入秦即劝其“举韩”，或与《存韩篇》相矛盾的那样心理上的证据，自然是更加可靠的了。

《初见秦》的时代既已约略考定，其中的话“确为秦昭王时人所说的”，那么是不是就如沙随程氏所说便是“范雎书”呢？沙随程氏提出了范雎来作为本篇的作者，他的根据为王应麟所引列的，可惜过于简略，但我相信，他大约也是见到了上引长平之役的一段，知道了是昭王范雎时事，故尔他才推定为范雎的吧。不然他这样的结论是无法得出的。但可惜程氏的注意还欠周密，他已经触到了时代的边缘，而对于作者却是规定错了。容氏说：“《初见秦篇》所谓‘谋臣不为，引军而退，复与赵为和，是谋臣之拙也’的话，都是暗指范雎的，不应是范雎书”，这真真是一语破的，“沙随程氏的话”也的确是“不攻自

破”了。

作者既非范雎，但总得与范雎约略同时，是不是有什么线索可以断定为谁的呢？容氏关于这一层是很谨慎的。他说：

“《初见秦》一篇的作者，既不是张仪，又不是韩非，又不是范雎，而是在昭王时，范雎稍后的一人。究竟何人，尚没有确实的证据。或者急卒一点的会说是蔡泽。但是蔡泽是由范雎进用的，似乎初见秦时不当即数范雎之短。总之这篇说辞，或是一位不大著名的人所作。日久失名，或附之张仪说，或附之韩非书，与‘舜、禹，天下之美皆归焉，桀、纣，天下之恶皆归焉’的事情相类。”

这儿提出蔡泽说出来，虽然采取的是否认的态度，但却不失为一个新的启示。不过同在《古史辨》第四册里面，又收辑有一篇刘汝霖先生的《“韩非子初见秦篇”作者考》，和容氏第二篇文章的见解大抵相同，而写得更为扼要。容、刘二氏在文字中彼此都没有提到，不知道是什么原故。刘文没有标出写作年月（就《古史辨》而言），也不知道是谁先谁后，或者是各不相谋地所谓“英雄所见大抵相同”的吧。但是刘氏是较倾向于蔡泽说的，在这一点上与容氏稍微不同。刘氏说：

“我看本篇历举秦人的失策，最后说到长平之战，一连五次称大王。可见上书时的秦王就是围大梁和长平之战时的秦王。我们知道这几次战争都发生在秦昭王时，可以知道这篇著作的时代必在秦昭王时。里面又说到前二五七年围邯郸的事，知道这篇必作于前二五七年以后。自

这年到秦昭王之死，不过七年的工夫。这七年之中，东方说客到秦国而见于史书的，我们仅见到蔡泽一人，所以假定这篇是蔡泽或蔡泽之徒所作，有最高的可能性。”

这虽然也并不是肯定了就是蔡泽，但是是从正面提出了蔡泽说的，与容氏从反面来提出的态度不同。照情理上推测，或许是刘文在前而曾为容氏所见到的吧？假使是这样，那么打破了张仪说韩非说与范雎说，而提出了蔡泽说出来的功绩，便应该是写在刘氏项下的。

二

凭着容、刘二氏的开拓，我曾经对于这篇文章也过细地玩味过，觉得蔡泽说也依然不正确，而有另外一个更适当的人。

先请说出我所得到的线索吧。

《初见秦》这篇文章，骤看时好象泛泛地在反对一般的合纵，这是有点迂阔的。因为秦自惠王以来即采取连衡政策以破当时的合纵，而且在时间的经过中合纵的局势已经在渐就崩溃了。何劳你这位说客再来泛泛地反对合纵呢。照道理上讲来，他应该是专为某一次紧急的事态而进说。因此我们便应该注意他在开首一说到本题时便吐露出的这一句话：

> “臣闻天下阴燕阳魏，连荆固齐，收韩(《战国策》作‘收馀韩’)而成从，将西面以与秦强(《战国策》无‘强’字)为难。”

这是点破了当时的时势。这一句话应该是很重要的主眼。这

儿对于关东六国，在字面上独没有举出赵国，统言“天下”，也太含糊，到底是谁在“连荆”，谁在“固齐”，谁在“收韩”，差不多成了一个无头公案。因此，以前的人把这一句话便很忽略地看过了。我说是很忽略，有什么证据呢？有的，你从对于“阴燕阳魏”的阴阳二字的解释上也就可以看出。对这两字的解释有两种：《国策》高诱注以为“阴小阳大”，而《韩非子》旧注则谓“燕北故曰阴，魏南故曰阳”。象这样如以大小南北为说，那么，楚在六国中为最大，而且最南，何以不说“天下阴燕阳荆，连魏固齐”呢？这不是应该特别注意的地方而大家都没有十分注意的证据吗！我的看法是——在这儿所隐去的赵国其实就是“连荆固齐收韩”的主谋，它的地望正是“阴燕阳魏”的。再请看后文要收尾处的那几句话吧：

“臣昧死愿望见大王，言所以破天下之从，举赵，亡韩，臣荆、魏，亲齐、燕，以成霸王之名，朝四邻诸侯之道。”

这儿便把赵国点出了。而且反过来又说：

“大王诚听其说，一举而天下之从不破，赵不举，韩不亡，荆、魏不臣，齐、燕不亲，霸王之名不成，四邻诸侯不朝，大王斩臣以徇国。”

无论反说正说，都是把“举赵”列在第一位的。这正足以证明在说者进说时这一次的合纵是以赵为盟首。赵国正在打算连合关东诸侯以与秦国为难。但关东诸侯也并不是全面参加，而是局部合纵的形势。何以见得呢？你看说者在言“举赵”之外，对韩则言“亡”，对荆、魏则言“臣”，而对燕、齐则言“亲”，便

明白地透露出了这个消息。这便是说者在进说的当时，正有着这么一次的合纵运动，除以赵为主动之外，韩、魏、楚是响应赵国的。而燕、齐则采取的是中立态度，不用说是对于赵的好意中立。这是一个重要的线索。象这样以赵为主动，以韩、魏、楚为同谋，而燕、齐中立的攻秦举动，在长平之役乃至邯郸解围以后，秦昭王逝世之前，在史册上是不是有可考见的呢？有的。这样的一件事情就发生在秦昭王五十一年的五月！

我们再请缮阅《史记·赵世家》吧。那儿在邯郸解围后的次年，也就是秦昭王五十一年，明明纪录着："五月，赵将乐乘、庆舍攻秦信梁军，破之。"这在《六国表》，于魏书在安釐王二十一年，言："韩、魏、楚救赵新中，秦兵罢。"于韩与楚，各书"救赵新中"。可见这一次的军事行动正是赵主谋，而韩、魏、楚为同盟，而且是承继着邯郸解围的胜利馀势而来的。信梁，据张守节的《正义》，是秦将王龁的号。在这一次，王龁又是打了败仗的。

这件史实既有征据，那么《初见秦篇》的绝对年代便更可以推定了。据《秦本纪》，昭王五十年十二月"武安君白起有罪死；龁攻邯郸不拔，去，还奔汾军"；足知邯郸解围在秦昭王五十年十二月。而本篇的作者即是在这时之后，并在王龁再败于新中之前进说的，可见《初见秦》的绝对年代便是在秦昭王五十一年的头三四个月里面。

就这样把本篇的绝对年代限定了，于是我们便可以得到一个断定：蔡泽说也不能成立。

怎样说呢？请看《史记·蔡泽列传》吧。蔡泽本是燕人。曾

经游历赵国，被逐。后入韩、魏，在路上又遭到抢劫，砂锅土罐都被人抢去了。继后"闻应侯任郑安平、王稽皆负重罪于秦，应侯内惭，蔡泽乃西入秦"。考《范雎传》，郑安平降赵在秦昭王五十年，"后二岁，王稽为河东守，与诸侯通，坐法诛"，则在昭王五十二年。蔡泽既在"郑安平、王稽皆负重罪"之后入秦，可见他的入秦年代是在王稽伏诛之后，即不得早过昭王五十二年。这和《初见秦》的绝对年代不合，故尔作者为蔡泽或其徒之说便不能成立。

三

蔡泽或其徒之说既不能成立，本篇的作者是不是还有可以推想的馀地呢？

我认为是有。

先且把我所想定的人说出来吧，那便是后来为秦庄襄王和秦王政的丞相的吕不韦。

吕不韦初入秦的年代本有两说，据《史记·吕不韦列传》是在秦昭王四十八年前。秦王政即位时年十三，逆数上去，当生于昭王四十八年的正月。不韦入秦为子楚（即后来的庄襄王）运动王位继承权的事是叙述在秦王政诞生之前的。那么吕不韦的初入秦便是在昭王四十八年以前了。

据《战国策》则在秦昭王死后，孝文王在位的时代。按照情势上讲来，《战国策》是错了的。秦昭王在位五十六年而死，孝文王即位仅一年而又去世，如除掉服丧期（据《秦本纪》仅一

年)，则在位仅仅“三日”。在这样短促的期间而且又有丧事，吕不韦在这时才开始活动是有点不近情理的。

吕不韦初入秦之年应该以《史记·本传》为正，但《本传》把这件事叙在秦王政出世之前，即吕不韦初入秦当在秦昭王四十八年之前，与《初见秦篇》作于昭王五十一年初头的考定不合。那么我怎么能说这《初见秦篇》的作者是吕不韦呢？要解答这个疑难是可以不费事的。《初见秦篇》的文字本身里面并没有“初见秦”的字样，题为“初见秦”只是纂辑《韩非子》的人任意安上的名目而已。当然文中也说“臣昧死愿望见大王”，这如标题为“初见秦王”是说得过去的，但并不能解释为作者的初次入秦。再者文中已自称“臣”，说出“为人臣不忠当死”的话，可见说者已经是秦的属吏，故所以又说“内者量吾谋臣，外者极吾兵力”，“内者吾甲兵顿，士民病，蓄积索，田畴荒，困仓虚，外者天下皆比意甚固”，完全是内秦而外中夏的口气，而且把秦已经称为“吾”了。这更足以证明作者决不会是初次入秦的说客了。

那么我们更应该探讨，吕不韦在秦昭王五十年与五十一年之间，是不是有过入秦的事实呢？有的。《吕不韦列传》恰恰叙述着有这么一件事：

> “秦昭王五十年使王齮(龁)围邯郸，急，赵欲杀子楚。子楚与吕不韦谋，行金六百斤予守者吏，得脱亡赴秦军，遂以得归。赵欲杀子楚妻子。子楚夫人赵豪家女也，得匿，以故母子竟得活。”

据此可以知道在邯郸围城的时候，子楚是丢下了自己的妻子，

同着吕不韦逃走了。“脱亡赴秦军”究竟是在五十年的那一月虽不得而知，但他们“遂以得归”，应该是在邯郸撤围，秦兵退却的时候，即是当年的十二月。再加上途中的时日，那么子楚与吕不韦的回秦便约略在五十一年的初头了。这与上面所考定的《初见秦篇》的绝对年代恰好相合。因此我敢于推定《初见秦篇》的作者应该就是吕不韦。

说为吕不韦有什么不妥当的地方没有呢？我感觉着丝毫也没有。

第一，吕不韦早就在做子楚的“傅”的，他早就是秦的属吏，故尔他尽可以称臣而效忠，内秦而外六国，以秦国为自己的国家。

第二，他在五十一年的入秦虽不是初次，但他的得见昭王可以是初次，甚至是一直没有机会得见到昭王。而在四十八年前初次入秦时，他仅仅是以珠宝商人的资格从事秘密活动的，那时是更没有资格得见昭王的了。

第三，吕不韦是由邯郸的重围中脱出，由赵归秦的，赵的现状和军事活动在他当然明瞭，这和《初见秦篇》作者的条件也恰恰相应。作者由于熟悉赵国，而且秦、赵当时正纠缠不清，故尔一开口便是“天下阴燕阳魏，连荆固齐，收韩而成从，将西面以与秦强为难”，把主动者的赵竟至“心照不宣”了。

第四，怎样“以成霸王之名，朝四邻诸侯之道”，文中虽然没有说及，但说到“战者万乘之存亡也”，又说到“战战栗栗，日慎一日，苟慎其道，天下可有”。可见作者并不反战，而却主张戒慎，与《吕氏春秋》里面所表现的思想颇相符合。（参考《十批判

书》中《吕不韦与秦王政的批判》。)

第五，战国时的政治主张本有三种作风，即是王道，霸道，强道。商鞅初见秦孝公的时候，先说以王道霸道，不合，后说以“强国之术”，始见信用(《史记·商君列传》)。《荀子》也说：“王夺之(其)人，霸夺之与，强夺之地”(《王制》)。“强”是纯粹的侵略政策，用现代的情形来比附，有点象法西斯主义。《初见秦篇》屡言“王霸”，而隐隐反对“强”的主张，这种思想的色彩也和《吕氏春秋》的思想体系没有什么抵触。

准上，我感觉着：

一、《初见秦篇》的著作权实在是应该划归吕不韦，假使改收在《吕氏春秋》里面作为附录，倒是更合适的。

二、题目不应该标为“初见秦”，应该改为“吕不韦说秦王”，或者还他个无题也可以。

三、《战国策》是冠以“张仪说秦王曰”，这可见《战国策》一书有汉代纂录者的主观见解的窜入。

四、误收入《韩非子》的原因，是因为吕不韦与韩非的时代衔接：《韩非子》第二篇的《存韩》，性质与《初见秦篇》相类，在秦博士官所职掌的官文书中大率是同归在一个档案里面的，后来纂录《韩非子》的人得到这项资料，没有细读内容，便糊里糊涂地弄成张冠李戴了。

五、因此《韩非子》一书中的各篇的著作权都应该从新审定。其中必然还有性质相同而被误收的东西。例如《解老》与《喻老》便又是一个例证。这两篇的作风和见解都不同，而且所据的《老子》的底本也有文字上的出入——如《喻老》引“咎

莫憯于欲得”,«解老»“得”字作“利”;«喻老»引“子孙以其祭祀世世不辍”,«解老»“辍”字作“绝”。象这样，两篇也同样不会是出于一个人之手。我的看法,«喻老»是韩非的东西,«解老»是佚名氏的,理由此处从略。

一九四三年十二月十八日

秦楚之际的儒者

秦始皇焚书阬儒以后，儒者的动向是怎样？特别是秦二世元年陈涉、吴广所领导的农民革命爆发以后，儒者的动向又是怎样？这似乎不失为一个有趣的题目。就《史记》和《汉书》及其他资料去考察当时的情形，可以看出有这样的几种事实：

一、一部分人还是在秦朝任官职；

二、一部分人在埋头研究或著书；

三、另外一大部分人参加了革命。

任秦官职的人，李斯不用说便是绝好的代表。李斯是荀卿的弟子，当然是一位儒者，入秦之后曾为吕不韦门下的舍人，但到吕不韦失败，即一弃其所学，而以权谋术数，严刑峻法以媚秦。焚书阬儒之议就是他发动的。他要算是很会做官，然而结果为赵高所谗杀。

李斯是这样，他门下还有不少的"宾客"，大约也有不少的儒者在里面。这些人和李斯一道遭了"收捕"。李斯既身被五刑而夷三族①，他们的大多数总是难免于一死的，详细的情形

① 夷三族具五刑之令见《汉书·刑法志》，令曰："当三族者皆先黥、劓、斩左右趾、笞杀之，枭其首，菹其骨肉于市。其诽谤詈诅者(又)先断舌。故谓之具五刑。"三族者："父母、妻子、同产。"——作者注

书中别无记载。

除了李斯及其宾客之外，论理也还有不少的儒者在做秦朝的官，可考者是还有些没有阬完的儒生与博士。此事见《叔孙通传》。

“叔孙通者，薛人也。秦时以文学徵，待诏博士(候补博士)。数岁，陈胜起山东，使者以闻。二世召博士诸儒生问曰：‘楚戍卒攻蕲入陈，于公何如？’博士诸生三十余人前曰：‘人臣无将，将即反，罪死无赦。愿陛下急发兵击之。’二世怒，作色。叔孙通前曰：‘诸生言皆非也。夫天下合为一家，毁郡县城，铄其兵，示天下不复用。且明主在其上，法令具于下，使人人奉职，四方辐辏，安敢有反者！此特群盗鼠窃狗偷耳，何足置之齿牙间！郡守尉令捕论，何足忧！’二世喜曰：‘善。’尽问诸生。诸生或言反，或言盗。于是二世令御史按诸生言反者，下吏。诸生言盗者皆罢之。乃赐叔孙通帛二十匹，衣一袭，拜为博士。叔孙通已出宫，反舍，诸生曰：‘先生，何言之谀也！’通曰：‘公不知也，我几不脱于虎口。’乃亡去，之薛，薛已降楚矣。及项梁之薛，叔孙通从之。”

据这个故事看来，可见在秦焚书阬儒之后，还有不少的儒生在做博士或候补博士，秦代的阬儒并没有把儒阬完。同时秦代的焚书也并没有把书焚完。我们看李斯所上的焚书令是：“请史官非《秦纪》皆烧之；非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守尉杂烧之；有敢偶语《诗》、《书》〔者〕，弃市；以古非今者，族；吏见知，不举者，同罪；令下三十日，不

烧，黥为城旦；所不去者医药卜筮种树之书；若欲有学法令，以吏为师。”① 可见就是《诗》、《书》、百家语，所烧的只是民间私藏，而官家博士所掌管的是没有烧的。但《诗》、《书》、百家语结果是受了烧残。在这儿还有第二把火，便是楚霸王项羽的“烧秦宫室，火三月不灭”。

埋头研究或著书的人是怎样呢？

在我看来，荀卿似乎就是一位最伟大的代表。

荀卿是得见李斯为秦相的，《盐铁论·毁学篇》云：“李斯之相秦也，始皇任之，人臣无二。然而荀卿为之不食，睹其罹不测之祸也。”李斯为相当在始皇三十四年，已是兼并天下后的第九年。虽然有人认为荀子活不到这样迟，那是因为把荀子的生年太推早了的原故。荀子十五始游学于齐（据应劭《风俗通义·穷通篇》），被《史记》与刘向《叙录》误为了五十。《韩非子·难三篇》言：“燕子哙贤子之而非孙卿，故身死为僇。”这位“孙卿”，疑字有误，应该不是荀子。把荀子的生年推后些，活到八九十岁尽可能及于秦代。在这儿《荀子》书中有一个内证：

> “为说者曰：‘孙卿不及孔子。’是不然。孙卿迫于乱世，鰌于严刑，上无贤主，下遇暴秦，礼义不行，教化不成，仁者绌约，天下冥冥，行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使。故君上蔽而无睹，贤人距而不受。然则孙卿怀将圣之心，蒙佯狂之色，视（示）天下以愚。《诗》曰：‘既明且哲，以保其身’，此之谓

① 《史记·秦始皇本纪》。

也。是其所以名声不白，徒与不众，光辉不博也。”

这是《荀子》最后一篇《尧问篇》的最后一节，原文还有一半光景，盛称荀卿为圣人，不亚于孔子。这不用说是荀子的门人所加的赞辞，但从这段文字看来就可以知道荀子是明明活到了秦皇统一天下以后，他曾以佯狂示愚，明哲保身。一般的研究家不知道怎的，却不甚注意这一段文字。在我想来，荀子晚年一定是相当窘的，他在《成相篇》里面也有好些牢骚不平的话，特别是下列二章值得注意：

> “世之愚，恶大儒，逆斥不通孔子拘，展禽三绌，春申道缀基毕输。”

春申君是用过荀子的人，这章的末句应该说的是春申君失败之后楚国不久也就亡了。

> “世无王，穷贤良，暴人刍豢仁糟糠。礼乐灭息，圣人隐伏墨术行。”

这应该指斥的是秦政，言秦以霸术得天下，并非王者之道，秦政是有充分的墨家色彩的。

荀子善言《易》，今存《易传》应多出自荀子或其门人。这是一种烟幕，因为卜筮之书不在禁止之列。《汉书·艺文志》中所列农家、方技、医术、蓍筮、杂占、神仙诸书，多假托神农、黄帝，应该也怕是秦火以后没有出路的一些儒者之所为：因为医药种树之书也是不在禁止之列的。那些书多已经亡了，无从知道它们的内容。但如现存的《黄帝内经》，把一些阴阳五行的玄理附会在医理里面，恐怕是有所为而作。不幸原意隐晦，竟束缚了中国的医学二千多年，一直到现在都还不能尽量

摆脱。

汉儒于六艺差不多都各有一套传授系统，如《诗》的浮丘伯、申公、穆生、白生，《书》的秦老博士伏生，《易》的田何，《礼》的高堂生，《春秋》的公羊子之徒，应该都是秦、楚之际的埋头研究者。浮丘伯是荀卿的弟子，他一直活到了吕后时代。

《叔孙通传》上的鲁两生，也应该是这一派的人物。叔孙通参加了项梁的队伍之后，不久他又投到了汉高祖的麾下，帮助他把项羽打败了，得了天下，他便为他制朝仪。在这制作典礼的时候，除掉自己的学生百余人和高祖左右的"学者"之外，他还到山东去聘请了"鲁诸生三十余人"来参加。在去聘请时却有两位鲁生看不起他，拒绝受聘。

> "鲁有两生不肯行。曰：'公所事者且十主，皆面谀以得亲贵。今天下初定，死者未葬，伤者未起，又欲起礼乐。礼乐所由起，积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！'叔孙通笑曰：'若(汝)真鄙儒也，不知时变。'遂与所徵三十人西。"

大抵鲁儒多好学，《儒林传》称"及高皇帝诛项籍，举兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵，习礼乐，弦歌之音不绝"。《项羽本纪》亦载其事，言"项王已死，楚地皆降汉，独鲁不下。汉乃引天下兵欲屠之，为其守礼义，为主死节，乃持项王头示鲁，鲁父兄乃降。始楚怀王初封项籍为鲁公，及其死，鲁最后下。"在围城生活中都还在"讲诵，习礼乐"，平常也一定"弦歌之音不绝"，是可以想见的。不过这种情形应该是革命爆发之后才恢复的：因为秦令"偶语《诗》、《书》弃市"，谁还敢公开地讲诵而弦歌呢？

另外还有大批人却是参加了革命，有的在事前就有秘密活动，有的在事发时便立即参加了。

第一，我们应该举出孔甲。他名鲋，是孔子的八世孙。《孔子世家》上说："鲋，年五十七，为陈王涉博士，死于陈下。"《儒林传》说得更详细："陈涉之王也，而鲁诸儒持孔氏之礼器，往归陈王。于是孔甲为陈涉博士，卒与俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合适戍，旬月以王楚，不满半岁竟灭亡，其事至微浅。然而缙绅先生之徒负孔子礼器，往委质为臣者何也？以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。"司马迁把这件事情看得相当重要，但可惜他没有更详细的追求。看陈涉在起事的仓卒之间便设置了博士，可见得他并不是一位象楚霸王那样的有勇无谋的贵族暴徒，也不象汉高祖那样动辄漫骂儒者的流氓无赖，司马迁把他写得太少了。

第二，我们应该举出张良。张良在初本是一位儒者，《本传》上说他"尝学礼淮阳"。但就在这"学礼"的时候，他"东见仓海君，得力士，为铁椎重百二十斤。秦皇帝东游，良与客狙击秦皇帝博浪沙中，误中副车。"看这情形，所谓仓海君，也应该是当时的一位儒者而兼带着在做秘密工作的人。到后来，陈涉一发动，张良也就响应了——"陈涉等起兵，良亦聚少年百余人。"

第三，我们应该举出陈馀。"陈馀好儒术"(《本传》)，又"成安君儒者也，常称义兵不用诈谋奇计"(《淮阴侯列传》)。他和张耳两人早就是为秦所注意的人物，曾悬出赏格求他们："张耳千金，陈馀五百金。"他们只好改名换姓地到陈去做着"监门"过

活。秦人购求他们,他们也若无其事地以门者的资格购求自己。但等“陈涉起蕲,至入陈,兵数万,张耳、陈馀上谒陈涉。……于是陈王以故所善陈人武臣为将军,邵骚为护军,以张耳、陈馀为左右校尉,予卒三千人,北略赵地。”从此陈馀也就成为了革命军的一个领袖。

第四,我们应该举出郦食其。《本传》说他“好读书,家贫落魄,无以为衣食业,为里监门吏,然县中贤豪不敢役,县中皆谓之狂生。及陈涉、项梁等起,诸将徇地过高阳者数十人,郦生闻其将皆握龊(龌龊),好苛礼,自用,不能听大度之言,郦生乃深自藏匿。后闻沛公将兵略地陈留郊,沛公麾下骑士适郦生里中子也,沛公时时问邑中贤士豪俊。骑士归,郦生见,谓之曰:‘吾闻沛公慢而易人,多大略,此真吾所愿从游,莫为我先。若(汝)见沛公,谓曰:臣里中有郦生,年六十余,长八尺,人皆谓之狂生,生自谓我非狂生。’骑士曰:‘沛公不好儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溲溺其中,与人言常大骂,未可以儒生说也。’”郦生是一位儒者毫无问题,结果他见了刘邦也就被骂为“竖儒”——在《张良传》中还挨过第二次这样的骂。他却给他一个谴责,把刘邦屈服了。刘邦的初期战略和政略实在多赖他策画,及至掉三寸舌下齐七十余城,可以说是他的最辉煌的时期,然而结果是便宜了韩信的军事进攻,被齐王把他烹了。他假如不凶终,他在汉室的功臣地位,我想是决不亚于留侯张良的。

第五,我们应该举出陆贾。“陆贾者,楚人也,以客从高祖定天下,名为有口辩。”他后来“时时前说称《诗》、《书》,高帝骂

之曰：'乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》？'贾曰：'居马上得之，宁可以马上治之乎？'"曾著书"二十三篇"①，《汉书·艺文志》是把他列在儒家的。

第六，我们应该举出朱建。朱建也是楚人，是陆贾的朋友。他曾经辅助过黥布。"为人辩有口，刻廉刚直，……行不苟合，义不取容。"后来"高祖赐号平原君"。《艺文志》有"《平原君》七篇"，也是列在儒家的。

第七，我们应该举出楚元王刘交。他是刘邦的同父少弟，"好书，多才艺。少时尝与鲁穆生、白生、申公俱受《诗》于浮丘伯。伯者孙卿门人也，及秦焚书，各别去。……高祖既为沛公，……交与萧、曹等俱从高祖。……汉六年……交为楚王。……元王既至楚，以穆生、白生、申公为中大夫。高后时浮丘伯在长安，元王遣子郢客与申公俱卒业。文帝时闻申公为《诗》最精，以为博士。元王好《诗》，诸子皆读《诗》。申公始为《诗传》，号《鲁诗》。元王亦次之，《诗传》号曰《元王诗》，世或有之。"这是根据《汉书·本传》，关于学《诗》及传《诗》诸点为《史记》所无，但此与古今文之争无涉，谅非伪托。真没有想到在见儒即大骂的刘邦之下，还有这样一位深于《诗》教的异母弟。然而他并不是天天死诵着"关关雎鸠"，而是跟着他的阿哥奔走革命，运筹帷幄的。

第八，我们应该再提起叔孙通。叔孙通抛弃了秦博士官而跑去参加革命，开始是跟着项梁，其次是楚义帝，其次是项羽，其次才是刘邦。"汉二年汉王从五诸侯入彭城，叔孙通降

① 《史记·陆贾传》作"十二篇"，此据《汉志》。——作者注

汉王。……通儒服，汉王憎之，乃变其服，服短衣，楚制，汉王喜。”这位博士的性格很能圆通顺应，和郦食其不同，但他也不是纯粹的书呆子。他投降刘邦的时候有“弟子百余人”跟随着他，这一定是他参加革命之后所招收的。但这一百多弟子虽是跟着革命了，却都不过是一些分吃一碗革命饭的家伙。先生很识时务，在战争期间，他所推荐的人专门是那些“群盗壮士”。学生们骂为“大猾”，因此学生们都不平，以为得不到一碗饭吃。到后来，天下打平了，要定朝仪的时候，这些弟子们得到使用了，都做了官了，于是乎大家满高兴，又恭维叔孙通是“圣人”，“知当世之要务”。革命队伍里面的一些滥竽分子的丑态完全暴露了。

以上是儒者在秦、楚之际的活动情形，虽然只是一个大略，但比别的学派也就够热闹了。

别的学派的动向所可考见的很少，但如陈平是道家，《史记》说他“少时本好黄帝、老子之术”，《汉书》也说他“少时家贫，好读书，治黄帝、老子之术”。

田叔是道家，《史记》说他“喜剑，学黄老术于乐巨公所。叔为人刻廉自喜，喜游诸公。”《汉书》还说他“喜任侠”，足见侠之中也有道家的人。后来人家举他起来做了张耳的儿子赵王张敖的郎中。张敖的部下赵午、贯高等谋杀汉高祖的计划泄漏，张敖被逮，汉廷有诏“赵有敢随王者罪三族”，但“孟舒、田叔等十余人，赭衣自髡钳，称王家奴，随赵王敖至长安”。他这种态度也是够有侠气的。

曹参也应该是道家，虽然是后来的事。当他在惠帝时做

齐国的丞相，"尽召长老诸生，问所以安集百姓如齐故俗。诸儒以百数，言人人殊。参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定。推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术。故相齐九年，齐国安集，大称贤相。"后来他承继萧何做汉丞相，也是这一套无为而治的办法。这些虽说都是后来的事，但一定是他本来的思想和生活态度有道家的倾向，故尔才走上了这样的步骤。

张良是由儒而转入于道的人。自从他会过那位黄石公之后，读了《太公兵法》，他的生活态度是有些改变了。"《太公》二百三十七篇"，《艺文志》是列在道家里面的。后来他竟成为了神仙家。"愿弃人间事，欲从赤松子游耳，乃学辟穀，道引，轻身。"这要算是他聪明，自己取了消极自杀的手段，免得别人用积极的手段来杀他。

象这些例子也足以证明道家者流对于秦汉之际的革命也并不是一味的消极。陈平、曹参、张良都是革命队伍中的领袖，而乐巨公、盖公、黄石公之流也应该是革命前夜的一些地下活动者。

张苍是阴阳家。"秦时为御史，主柱下方书，有罪亡归。及沛公略地过阳武，苍以客从攻南阳。"就这样他从逃亡的官吏，参加了革命，后来做到丞相。他是长于律历的，有"张苍十六篇"，《艺文志》列在阴阳家。

劝淮阴侯韩信三分天下的蒯彻（通）是纵横家。"论战国时说士权变，亦自序其说凡八十一首，号曰《隽永》"（《汉书·蒯

通传》)。他这书,《艺文志》是收在纵横家里面的,曰“《蒯子》五篇”。还有他的朋友安其生,“尝干项羽,项羽不能用其策”,也怕是一位纵横家吧。项羽的军师,“居鄛人范增,年七十,素居家,好奇计”的,恐怕也是这一流人物。

象这样阴阳家纵横家之徒我们也可以找得出参加革命队伍的人。

然而有一个负号的现象值得注意的,便是在韩非子的时候都还是“显学”,与儒家中分天下的墨家,在革命队伍中却一个也找不出! 或许有人会说,游侠就是墨,但游侠不是墨,我已经在《墨子的思想》一文中论述过了。

《淮南子·氾论训》里面有下列的一段:

> “秦之时高为台榭,大为苑囿,远为驰道,铸金人,发适戍,入刍稾,头会箕赋,输于少府。丁壮丈夫,西至临洮、狄道,东至会稽、浮石,南至豫章、桂林,北至飞狐、阳原,道路死人以沟量。当此之时,忠谏者谓之不祥,而道仁义者谓之狂。逮至高皇帝存亡继绝,举天下之大义,身自奋袂执锐,以为百姓请命于皇天。当此之时,天下雄俊豪英,暴露于野泽,前蒙矢石,而后堕溪壑,出百死而给一生,以争天下之权,奋武励诚,以决一旦之命。当此之时,丰衣博带而道儒墨者,以为不肖。”

淮南王安著书时,距汉初仅六十年左右,当时故老多有存者,即淮南门下也应该还有目击或身预陈、吴革命事的老人。他这所说的大抵是事实,虽然关于儒者我们找到了好些反证,但关于墨者的反证却一件也无法获得。

那些墨家显学，在那个革命时代究竟往那儿去了呢？而且在那个革命运动之后，墨家也完全绝迹了，这究竟是怎么一回事呢？这儿我所能理解的只有两种可能性。一种是墨家参加了秦人的保卫战而遭了牺牲。墨家尊天明鬼，尚同非命，非乐非儒，为秦政所蹈袭，大有类于秦代的官学。荀子所叹息的“礼乐灭息，圣人隐伏墨术行”①，可见得不是无的放矢。

第二种可能性是墨家改了行，所谓“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”，看见风头不好，摇身一变，便都“丰衣博带”起来了。

这两种可能性都不是我在这儿“投井下石”，我是从理论与史实归纳出来的，两种可能性都能够同属于事实。特别是第二种，在上揭《淮南·汜论训》那一段话的下边，接着便这样说：

> “逮至暴乱已胜，海内大定，继文之业，立武之功，履天子之图籍，造刘氏之貌冠，总邹鲁之儒墨，通先圣之遗教，戴天子之旗，乘大辂，建九斿，撞大钟，击鸣鼓，奏咸池，扬干戚。当此之时，有立武者见疑。”

在汉初天下奠定的时候，墨已经成了儒的附庸，而“总”之“邹、鲁”了。这从儒家的立场上说来，是墨家的进化，从墨家的立场上说来，是墨家的堕落，而在我们现代非儒非墨的立场上说来，却是儒墨的总堕落。先秦墨家固然灭亡了，先秦儒家事实上也完全变了质。秦以前的所谓“儒”和秦以后的所谓“儒”，虽然在其本身也有传统上的关系，但

---

① 《荀子·成相》。

那传统是完全混淆了的。所有先秦以前的诸子百家，差不多全部都汇合到秦以后的所谓儒家里面去了。打的虽然同是孔子的招牌，但有的是吃阴阳家的饭，有的是吃道家的饭，有的是吃法家的饭，近来也有人吃起名家的饭来了。墨家是不是真的消灭了呢？其实并不是那么一回事。历代的王朝不是都在尊天明鬼吗？不是都在尚同贵力吗？就是号称为儒家中兴的宋明理学，除掉在骨子里吃的道士饭、和尚饭之外，也充分地保存着墨家的衣钵；他们的宗教性很强，门户之见很深，而对于文艺都视如不共戴天的仇敌。例如朱夫子所说的"一为文人便无足观"，这岂不是墨子"非乐"理论的发展吗？宋以后能弹七弦琴的找不到几个人，筝瑟箜篌都丧失了。有几部大小说足以夸耀于全世界的，却定不准确它们的作者为谁。可怜呀，男子弄文艺固然不道德，女子弄文艺尤其近于伎女，竟成为了封建时代的家庭教条与社会教条。吃人的礼教到底应该归谁来负责？所以从名义上说来，秦以后是儒存而墨亡，但从实质上说来，倒是墨存而儒亡的。到现在还有人在提倡复兴墨学，这和提倡复兴孔学的人真可以说是"鲁卫之政"。

一九四三年八月二十九日

青铜器时代

中国的青铜器时代，它的下界是很明瞭的，便是在周秦之际。由秦以后便转入铁器时代。兵器的用材，在这儿是最好的标准。存世古兵器如戈矛剑戟之类，凡是秦以前的都是铜制，铁制者未见①，而秦以后的铜制兵器也完全绝迹了。古时候的人也有见到这个现象的，如江淹的《铜剑赞序》有云：

> “古者以铜为兵。春秋迄于战国，战国迄于秦时，攻争纷乱，兵革互兴，铜既不克给，故以铁足之。铸铜既难，求铁甚易，故铜兵转少，铁兵转多。二汉之世，逾见其微。”

把铜铁的转换归之于使用的频繁，以致材料的缺乏，这表示着古人的知识不够。事实上是铁的效用比铜更大，故有铁的冶铸的发明和进步，便把铜的主要地位夺取了。这也不是一朝一夕便转换到的。铁的开始使用应该比周秦之际还要早。

---

① 新中国成立以来，先后出土了一批春秋、战国时代铁制兵器。如，一九五二年九月湖南长沙东郊龙洞坡春秋晚期一座楚墓中出土了一件铁匕首（顾铁符《长沙52·826号墓在考古学上诸问题》，《文物参考资料》一九五四年第十期）；一九七六年在长沙杨家山春秋后期65号楚墓中发现了一柄钢剑（文物编辑委员会编《文物考古工作三十年》，文物出版社一九七九年版，第四十一页）；一九六五年十月，河北易县燕下都44号战国晚期墓葬出土了剑、矛、戟、刀、匕首等铁兵器五种五十一件（河北省文物管理处《河北易县燕下都44号墓发掘报告》，《考古》一九七五年第四期）。

宇宙中除在殒石里面多少含有天然铁之外，所有的铁都是和别的原素化合着而形成为矿物的，由铁矿中把铁提炼出来的发明，不知道是在中国的什么时候。文献上可考见的，大抵在春秋初年已经就有铁的使用了。《管子·海王篇》上已经有所谓铁官。

“今铁官之数曰：一女必有一鍼一刀。……耕者必有一耒一耜一铫。……行服连轺輂者必有一斤一锯一锥一凿。”

看这样子，铁已经在作为手工业器具的原料而使用着了。《管子》本来并不是管仲做的书，并且也并不是春秋时代的著作。但这项资料即使是战国时代的情形，为时也相差不远。《国语·齐语》上也有管仲的话这样说着：

“美金以铸剑戟，试诸狗马；恶金以铸锄夷斤劚，试诸壤土。”

这美金和恶金的区别，和前项的资料参照起来，可知也就是青铜和生铁的区别了。当铁的冶金初被发明的时候，应该只能有生铁的使用，只能用来铸造一些简单的手工用具，待到后来炼钢术发明了，然后才能用来造积极的兵器。钢的发明大约在战国末年，因为那时的楚国已经在用铁的兵器了。《荀子·议兵篇》，云楚人“宛鉅铁釶，惨如蜂虿”。（《史记·礼书》引作“宛之鉅铁，施钻如蜂虿”。伪撰《商君书》者在《弱民篇》中窃用此文为“宛鉅铁釶，利若蜂虿”。）又《史记·范雎传》载秦昭王语：“吾闻楚之铁剑利而倡優拙，夫铁剑利则士勇，倡優拙则思虑远。”据这些资料，可以知道铁的冶铸在战国末年

已经达到高度的水准了。以前曾经有人论到过，秦始皇二十六年混一六国之后，曾“收天下之兵聚之咸阳，销锋铸鐻，以为金人十二”，是因铁的新兵器已经出现，故销融废铜以铸铜像。这里有划时代的意义，并不是秦人统一了天下，从此放牛归马，不再用兵，而是铜兵已经把地位让给铁兵去了。这是很有趣味的一件揭发，但由我们最近的研究，已经知道销兵铸器并不始于秦始皇，而实始于楚。

是一九三三年的事。那年夏间，安徽的寿县东乡朱家集的李三孤堆，因为淮水泛滥，发现了很多古器。其中有好些器皿刻着两位楚王的名字，一位是熊肯，一位是熊悍。寿县是古时的寿春，是楚国最后的都城，是楚襄王的儿子考烈王于其二十二年由陈城徙都的。因此，在我认为熊肯即考烈王熊完，熊悍即幽王熊悍。后者是大家所同意的，前者还有异说。现在我只想举出两个熊悍的器皿。

一个是鼎，器盖都有铭，器铭为：“楚王熊悍战隻(获)兵铜，正月吉日，作铸乔鼎，以共胾常(蒸尝)。”(盖文乔鼎下多“之盖”二字。)还有一个是盘，铭文与鼎全同，只“乔鼎”二字作“少(炒)盘”而已。幽王在位仅十年，据《史记·楚世家》，只于其三年载“秦、魏伐楚”一事，《六国年表》于秦、魏栏内亦同载其事。秦言“发四郡兵助魏击楚”，魏言“秦助我击楚”，均未言胜负。除此之外，幽王在位年间无战事的记载。大率幽王“战获兵铜”之事，就是在这“秦、魏伐楚”的一役，而楚国是得到胜利的。幽王得到兵铜，不把来作为兵器或铸铜兵之用，而把它来铸鼎盘彝器之类，可见销兵铸器实始于楚幽王，而楚在当时

已确实不仰仗铜兵了。

就这样，中国青铜器时代的下界是很明了的，绝对的年代是在周、秦之际。假使要说得广泛一些，那么春秋、战国年间都可以说是过渡时代。

但是上界却是很渺茫的。中国究竟是在什么时候由石器时代递禅到青铜器，在今天谁也无法回答。我们在今天所有的知识，只是知道，殷代已经是青铜器时代了。

青铜器的有组织的研究始于北宋末年，到今天算已有一千年的历史。由北宋以来所有业经著录的铜器已有七八千件，就有铭文记载的加以研究，百分之八十以上是周器，但亦有少数可以断定为殷器的。例如有名的《戊辰彝》，铭文里面记着“在十月，隹王廿祀𧟄日，遘于妣戊，武乙奭”，是说祭武乙之配妣戊。古人称祖母为妣，武乙之配必帝乙、帝辛两代始能称妣。故《戊辰彝》如非帝乙二十年之器，即帝辛二十年之器。象这样由铭文确实可以定为殷器的，大抵有一打左右。故殷代毫无疑问已入青铜器时代。这个断案，由殷虚的发掘更得到了地下的实证。殷虚中发现有若干青铜器和不少的铜模、冶铜工具及铜矿的残存，在今天，谁也不会怀疑，殷、周两代是共同包含在青铜器时代里面的。

但值得奇异的是，现存殷彝及殷虚出土的铜器，由其花纹形式及品质而言，冶铸的技术已极端高度化，而可以证明为殷以前的作为前驱时代的器皿却一个也不曾发现。宋人书中有所谓“夏器”，今已证明有的是伪器，有的只是春秋末年的越器。殷以前之物应该有而却未能发见或证明，实在是古代研究

上的一个重大的悬案。在这儿可能有两种推测:一种是还埋藏在黄河流域的土里未被发现，另一种是青铜或铜的冶铸技术系由别的区域输入黄河流域的，而原产地尚未发现。在我认为第二种的推测可能性更大。青铜器出土地自来偏在于黄河流域，由南方出土者甚少，如黄河流域为原产地，不应于将近万件的遗器中竟无一件足以证明为前驱时代之物。而中国南方，江淮流域下游，在古时是认为青铜的名产地。《考工记》云“吴、越之金锡”，李斯《谏逐客书》云“江南之金锡”，都是证据。金锡的合金即是青铜。在春秋、战国时江南吴、越既为青铜名产地，则其冶铸之术必渊源甚古。殷代末年与江淮流域的东南夷时常发生战事，或者即在当时将冶铸技术输入了北方。当时北方陶器已很进步，殷虚所出的白陶，其花纹形制与青铜器无甚悬异，以青铜而代陶土，故能一跃而有高级的青铜器产出。我这自然只是一种推测，要待将来的地下发掘来证明。将来有组织的科学发掘普遍而彻底地进行时，青铜器时代的上界必然有被阐明的一天的。

殷代铜器传世不多，且容易识别，在铜器本身及作为史料的研究上没有多么大的难题。而在百分之八十以上的周代铜器，虽然容易认为周代之物，但周代年限太长，前后绵亘八百年，在这儿仅仅以“周器”统括之，实在是一个莫大的浑沌。因而周器的断代研究便成为一个重要的课题。时代性没有分划清白，铜器本身的进展无从探索，更进一步的作为史料的利用尤其是不可能。就这样，器物愈多便愈感觉着浑沌，而除作为古玩之外，无益于历史科学的研讨，也愈感觉着

可惜。

以前的学者也每每注意到时代的考定上来，但方法不甚缜密，所考定出的年代相差甚远。例如有名的《毛公鼎》，就仅因为作器者为毛公，遂被认为文王的儿子毛叔，于是便被定为周初之器。其实这器铭的文体和《尚书·文侯之命》相近，决不会是周初的东西。经我考定，它是宣王时代的作品。这一相差也就有三百年左右。彝铭中多年月日的记载，学者们又爱用后来的历法所制定的长历以事套合，那等于是用着另一种尺度任意地作机械的剪裁。在二三十年以前的旧人仅仅就一二例以作尝试，其结果倒也无足重轻，近一二十年来的新人们更扩大规模作整套的安排，大表长编，相沿成为风习。作俑者自信甚强，门外者徒惊其浩瀚，其实那完全是徒劳之举。周室帝王在位年代每无定说，当时所用历法至今尚待考明，断无理由可以随意套合的。

例如有一位恭王，他的在位年代便有四种说法。有二十年说(《太平御览》八十五引《帝王世纪》)，有十年说(《通鉴外纪》)，有二十五年说(《通鉴外纪》引皇甫谧说)，更有十二年说(邵康节《皇极经世》中所推算)。后世史家多根据十二年说，故做"金文历朔长表"的人也多按照着这个年代来安排。但存世有《趞曹鼎》二具，其一云："隹十又五年五月既生霸壬午，龚王在周新宫，王射于射庐。"这分明是龚王在世时之器。龚王即恭王，金文中凡恭敬字都作龚。龚也不是谥号。古时并无谥法，凡文、武、成、康、昭、穆、恭、懿等均是生号而非死谥。这件史实由王国维揭发之于前，由我补证之于后，在目前已经成

为定论了。死谥之兴大率在战国中叶以后①。就这样，我们知道周恭王在位十五年都还存在，虽然二十五年说与二十年说还不知道孰是孰非，而十二年说与十年说却是铁定的错误了。据十二年说以安排的历朔表，岂不是一座蜃气楼吗？

象这样的年代考定实在比原来没有经过考定的更加浑沌。没有经过考定，我们仅是不知道年代而已，而经过所谓考定，我们所得到的是错误的年代。故尔用错误的方法从事考定，愈考定，愈增加问题的浑沌。

这个浑沌，由我所采取的方法，似乎已经渐被凿破了。我是先选定了彝铭中已经自行把年代表明了的作为标准器或联络站，其次就这些彝铭里面的人名事迹以为线索，再参证以文辞的体裁，文字的风格，和器物本身的花纹形制，由已知年的标准器便把许多未知年的贯串了起来。其有年月日规定的，就限定范围内的历朔考究其合与不合，把这作为副次的消极条件。我用这个方法编出了我的《两周金文辞大系》一书，在西周我得到了一百六十二器，在东周我得到了一百六十一器，合共三百二十三器。为数看来很象有限，但这些器皿多是四五十字以上的长文，有的更长到四五百字，毫不夸张地是为《周书》或《国语》增加了三百二十三篇真正的逸文。这在作为史料研究上是有很大的价值的。即使没有选入《大系》中的器皿，我们拿着也可以有把握判定它的相对的年代了。因为我们可以按照它的花纹形制乃至有铭时的文体字体，和我们所

---

① 参见王国维《遹敦跋》(《观堂集林》卷十八)及作者《谥法之起源》(《金文丛考》)。

)232660

已经知道的标准器相比较，凡是相近似的，年代便相差不远。这些是很可靠的尺度，我们是可以安心利用的。一个时代有一个时代的文体，一个时代有一个时代的字体，一个时代有一个时代的器制，一个时代有一个时代的花纹，这些东西差不多是十年一小变，三十年一大变的。譬如拿瓷器来讲，宋瓷和明瓷不同，明瓷和清瓷不同，而清器中有康熙瓷、雍正瓷、乾隆瓷等，花纹、形态、体质、色泽等都有不同。外行虽不能辨别，而内行则有法以御之，触目便见分晓。周代的彝器，我自信是找到了它的历史的串绳了。

大体上说来，殷、周的青铜器可以分为四个时期，无论花纹、形制、文体、字体，差不多都保持着同一的步骤。

第一，鼎盛期：从年代上说来，这一期当于殷代及周室文、武、成、康、昭、穆诸世。在这一期中的器物最为高古，向来为骨董家所重视。器制多凝重结实，绝无轻率的倾向，也无取巧的用意。花纹多全身施饰，否则纯素。花纹种类大率为夔龙、夔凤、饕餮、象纹、雷纹等奇怪图案，未脱原始的风味，颇有近于未开化民族的图腾画。文体字体也均端严而不苟且。

第二，颓败期：这一期大率起自恭、懿、孝、夷诸世以迄于春秋中叶。一切器物普遍地呈出颓废的倾向。器制简陋轻率，花纹多粗枝大叶的几何图案，异常潦草。前期之饕餮、雷纹等绝迹，而夔龙、夔凤每变形为横写之 S 字形。铭文的文体及字体也均异常草率，如欲求草篆可于此期中得之。文字每多夺落重复。古者同时造作各种器皿，每每同铭，比较以观，故能知其夺落重复。但这一期的铭文，平均字数较前一期为

多，而花纹逐渐脱掉了原始风味，于此亦表示着时代的进展。

第三，中兴期：自春秋中叶至战国末年。一切器物呈出精巧的气象，第一期的原始风味全失，第二期的颓废倾向也被纠正了。器制轻便适用而多样化，质薄，形巧。花纹多全身施饰，主要为精细之几何图案，每以现实性的动物为附饰物，一见即觉其灵巧。铭文文体多韵文，在前二期均施于隐蔽处者（如在鼎簋之腹，或爵斝之鋬阴），今则每施于器表之显著地位，因而铭文及其字体遂成为器物之装饰成分而富有艺术意味。铭文的排列必求其对称，字数多少与其安排，具见匠心。字体的演变尤为显著，在这一期中有美术字体出现，字之笔画极意求其美化，或故作波磔，或多加点饰。甚至有“鸟篆”出现，使字画多变为鸟形，其有无法演变者则格外加上鸟形为装饰。这种风气以南方的器皿为尤甚。

第四，衰落期：自战国末叶以后，因青铜器时代将告递禅，一切器物复归于简陋，但与第二期不同处是在更加轻便朴素。花纹几至全废。铭文多刻入，与前三期之出于铸入者不同。文体字体均简陋不堪，大率只记载斤两容量，或工人自勒其名而已。

这样的分期的说明，自然是只能得到一个梗概。假使要详细地追踪，从这儿是可以发展出无数的研究出来的。例如以文字言，某一字在何时始出现，或某一字在何时却废弃了，一字的字形演变在这四期中经过如何的过程，一字的社会背景和涵义的演变，如向这一方面去追求，不用说便可以丰富文字学或“小学”的内容。又例如就花纹去研究，某一种花纹在

何时始出现，某一种花纹在何时废弃了，一种花纹的形式演变经过了怎样的过程，花纹的社会背景和寓意，都同样可以追求，在这一方面便可以丰富美术史的内容。又例如器制，也是同样。有的器皿如爵斝等饮器仅在第一期中有之，以后便绝迹。有的器皿在第三期时始出现，如簠鬲之类，到第四期又见隐匿了。这里可见当时社会的风尚，殷人好饮酒，故酒器多。簠鬲之类，殷虚中已有陶制器发现，簠以盛稻粱，鬲以供烹煮，以陶竹制之即可适用，制之以铜，仅示奢侈，故仅如昙花一现而已。再如鼎类，则可以自始至终清理出它的全部发展史。我且把这一项为例，略加叙述。

鼎是由陶鬲演变出来的。普通的鼎系圆形三足，方形而四足者在第一期中偶见之，乃是变例，可以除外。鬲之三足乃空足，其起源大率由三个尖脚陶瓶（如酉字在甲骨文中即为尖脚瓶之形，与希腊之amphora相类）在窯中拼合而成。鼎为鬲之变，虽已变为三实足，而初期之鼎，其鼎身仍略如三股所合成，一足分配一股，有类于穿马裤的骑士之腿。初期之鼎除此特征而外，体深，口小而下部略鼓出，质重，脚高，而呈直圆柱形，上略粗，下略细。这样的形式到了第二期便完全变了，三股之势全失，体浅而坦（不及半球），质菲薄，脚矮而曲，呈马蹄形，匾而不平，外凸内凹。再到第三期，则体复深而宏（超过半球），平盖，颇多新鲜之花样（如有流有柄之类），脚高无定形。到了四期以后，则如常见之汉鼎，复矮塌而不成名器，拱盖素身，有纹饰时仅几道圈线而已。

问题还当更进一步追求，在青铜器时代中，何以在器物上

会显出这样的波动？

这答案，毫无疑问应该求之于社会的生产方式。

在殷末周初时代是中国奴隶制生产最盛的时候。那时候有所谓百工，也就是把手工制造划为若干部门，驱使无数的工人奴隶以从事生产，而有工官管理之。这些工官和工奴不用说都是官家畜养的，就到了春秋齐桓、晋文时代，这制度都还没有十分变革。《国语》告诉我们，齐桓公时，管仲的政策之一是“处工就官府”；晋文公时，晋国还是“工贾食官”。就在鲁成公二年的时候，我们在《左传》上还可以看到，鲁国的木工、绣工、织工、缝工都还是没有人身自由的奴隶。当年楚国侵鲁，鲁国“赂之以执斲，执鍼，织纴皆百人”以求和，这分明表示着人工直同牛马鸡豚。但这样的情形，自春秋中叶以后便逐渐地改革了，工贾逐渐成为了行帮的组织，脱离了官府的豢养而独立。这便成为后来一直到今天为止的生产方式。

明白了这部社会生产进展的过程，便可以了解，青铜器上无论形式、花纹、文体、字体等所显示出的波动。

殷末周初是奴隶生产鼎盛的时期，故青铜器的制造，来得特别庄严典重。但奴隶制自恭、懿以后便渐渐发生了毛病，一些管理工奴的工官偷工减料以敷衍上方，而把工奴的剩余劳动榨取了来，作低级物品的生产，以换取当时新起的地主阶层（本来的农官）的米谷，于是二者之间便大做其生意。所谓“如贾三倍，君子是识”，所说的便是这回事。献给上层的器皿，既是奉行故事，偷工减料的东西，故在这种器皿上所表示着的便是堕落的痕迹。这便是第二期的颓废之所以然的实际。

工官榨取工奴的剩余劳动以事生产，农官榨取耕奴的剩余劳动以事垦辟，在社会史上是平行发展的现象。工官农官逐渐富庶了，成为工头与地主，无须乎再做低级的官，也就尽足以成为“素封之家”了。逐渐更加富庶上去，竟闹到“贵敌王侯，富埒天子”的地步。春秋中叶以后，高级的生产不再操纵在官府的手里，而是操纵在富商大贾的手里了。王侯的用品一样是商品，商品便有竞争，不能再是偷工减料的制作所能争取买主的，故在青铜器上来了一个第三的中兴期，一切都精巧玲珑，标新立异。这正是春秋末年和战国时代的情形。那时候的商业是很繁盛的，中国的真正货币的出现，以至其花样之多，也就是在这个时候。货币多即表示商务盛，花样多即表示货币之兴未久。当时的货币形式有出人想象之外的。周、秦的寰法，圆廓方孔，为后人所沿用，这自然不足稀奇。但除此之外有三晋的耕具形，所谓方足布，尖足布之类。有燕、齐的刀形，即所谓刀币。有楚国的豆腐乾形，一小方铭为“一两”，四两见方即十六小方为一斤。钱也是青铜器的一种，钱的大量和多样的出现，也可以说是青铜器第三期的特征。

但自战国末年以后，青铜器时代整个递禅了，所有各项技巧已经转移到别的工艺品上去了。自然，这儿也有些例外。例如以铜为鉴，是战国末年才行开的。原初的鉴就是“监”，只是水盆，象一个人俯临水盆睁着眼睛（臣字即眼之象形文，即古睁字）看水。在春秋末年有青铜的水监出现，传世“吴王夫差之御监”便是盛水鉴容的镜子。后来不用水而直接用铜，在我看来，就是水监的平面化。大凡铜镜，在背面不必要的地方

却施以全面的花纹，这是因为盛水之监的花纹本是表露在外面的，平面化了便转而为背面。积习难除，故于背面亦全施花纹。假使限于铜鉴来说，那是只有第四期才有，而且花纹是十分精巧的。不过这是例外，青铜已经不再是一切器用的主角了。

关于青铜器时代的研究，我所得到的成绩，大体就是这样。这在我认为是相当重要的一件事。因为要把这许许多多的古器的年代定妥了，然后那器物本身和它的铭文才能作为我们研究古史的有科学性的资料。时代不分，一团浑沌，除作为古董玩器之外，是没有方法利用的。当然，中国的考古学上的地下发掘甚少，我所得到的一些断案，有的也还需要将来更多的资料来证明。但我相信，我所得到的成绩，有的也很可以作为日后发掘的参考。文献学的研究，应该也要借鉴于这儿，不在第一步上把时代性弄清楚，那是不能开步走的。

一九四五年二月十日

后　　记

关于中国古代的研究，断断续续地，前后费了将近十五年的功夫，自己感觉着对于古代的认识是比较明了了。

十五年前所得到的一个结论，西周是奴隶社会，经过种种方面的研讨，愈加感觉着是正确的。

有了这个结论，周、秦之际的一个学术高潮才能得到说明；而那个高潮期中的各家的立场和进展，也才能得到正确的了解。

我是以一个史学家的立场来阐明各家学说的真相。我并不是以一个宣教师的态度企图传播任何教条。在现代要恢复古代的东西，无论所恢复的是那一家，事实上都是时代错误。但人类总是在向前发展的。在现代以前的历史时代虽然都是在暗中摸索，经过曲折纡回的路径，却也和蜗牛一样在前进。因而古代的学说也并不是全无可取，而可取的部分大率已溶汇在现代的进步思想里面了。

对于人体的解剖阐明了的现代，对于猿猴乃至比猿猴更低级的动物的解剖便容易完成。谁还能羡慕猿猴有长尾，而一定要把人体的尾骶骨设法延长？谁又会看到鸟类的盲肠大有效用，而反对在盲肠发炎时剪掉人体的虫样突起呢？

新儒家、新道家、新墨家等的努力，不外是想设法延长尾骶骨；反对科学的方法而提倡八卦五行的动向，更不外是把虫样突起认为人类的心脏罢了。

是什么还他个什么，这是史学家的态度，也是科学家的态度。并不嫌长尾猿的尾子太长而要把它缩短一点，也不因古代曾有图腾崇拜，而要把爬虫之类依旧当成神灵。

本来还想再写一两篇，如对于名家的批判，先秦儒家与民主气息之类，但因兴趣减衰，不愿再糜费时日了。

关于名家，王国维在年青的时候早说过这样的话："战国议论之盛不下于印度六哲学派及希腊诡辩学派之时代。然在印度，则足目出而从数论声论之辩论中抽象之而作因明学，陈那继之，其学遂定。希腊则有雅里士多德自埃利亚派诡辩学派之辩论中抽象之而作名学。而在中国，则惠施、公孙龙等所谓名家者流，徒骋诡辩耳。其于辩论思想之法则，固彼等之所不论，而亦其所不欲论者也。故我中国有辩论而无名学。"①

这见解我认为是正确的。只是惠施的学说存留者无几，《庄子·天下篇》所载大一小一之说多少还有些学术价值，而支离灭裂纯作观念游戏的公孙龙，则仅是一名帮闲而已。

关于儒家最难理论。事实上汉人分家的办法已经过于笼统，而后人言儒家尤集笼统之大成。粗略言之，所谓儒家之在秦前秦后已大有不同。秦以后的儒家是百家的总汇，在思想成分上不仅有儒有墨，有道有法，有阴阳，有形名，而且还有外

① 《静庵文集·论新学语之输入》（已收入商务版《王国维全集》）。——作者注

来的释。总而称之曰儒，因统而归之于孔。实则论功论罪，孔家店均不能专其成。

就是先秦儒家，也有系统上的进展和个人思想上的分歧。孔子和孟、荀不尽同，孟、荀亦各有特点或偏见，孔子门下所谓七十子之徒，他们的言论，更不能让仲尼来负责。但先秦邹鲁之士，既被总而称之为儒，彼辈功过亦统而归之于孔。孔子因而成了超人，也因而成了盗魁。这是断断乎不合逻辑的。

应该从分析着手，从发展着眼，各人的责任还之各人。这可算是对于古人的民主的待遇。

先秦儒家的几位代表人物，在先秦诸子中究竟是比较民主的些。孔子的主张是奴隶解放的要求在意识上首先的反映。他虽然承继了前时代贵族所独占的文化遗产，但他把它推广到庶民阶层来了。他认识了教育的力量，他是注重启发民智的。这和道家的“非以明民，将以愚之”，法家的燔诗书愚黔首的主张完全不同。

常见被人征引来指斥仲尼为非民主的两句话，“民可使由之，不可使知之”，仿佛他也是一位支持愚民政策者。这只坐在把可不可解为宜不宜去了。但可不可是有能不能的意义的，原意无疑是后者，前代注家也正解为能不能，所谓“百姓能日用而不能知”。象这样本是事实问题，而被今人解成价值问题，这未免有点冤枉。

问题倒在百姓不能知，而孔子进一步所采取的究竟是什么态度？是以不能知为正好，还是在某种范围内要使大家能够知呢？孔子的态度，无疑也是后者。他不是说过“举善而教不

能”吗？他不是说过“庶之，富之，教之”的次第吗？

又如“刑不上大夫，礼不下庶人”，这本是奴隶社会的制度，在孔子无宁是“刑须上大夫，礼须下庶人”的。然而近人的清算却把先行时代的旧债，堆在孔子身上去了。这也不能说是公允。

在社会变革的时期，价值倒逆的现象要发生是必然的趋势。前人之所贵者贱之，之所贱者贵之，也每每是合乎正鹄的。但感情容易跑到理智的前头，不经过严密的批判而轻易倒逆，便会陷入于公式主义的窠臼。在前是抑墨而扬儒，而今是抑儒而扬墨，而实则儒宜分别言之，墨则无可扬之理。在前是抑荀而扬孟，而今是抑孟而扬荀，而实则孟并未可厚非，荀亦不必尽是。

孟子最为近代人所诟病的是“或劳心，或劳力，劳心者治人，劳力者治于人，治于人者食人，治人者食于人”的那个所谓“天下之通义”。在这几句上有“故曰”两个字，本来不是孟子的意见。《左传》(襄公九年)载知武子语：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”(《鲁语下》公父文伯母亦引此语。）又《鲁语上》载曹刿语：“君子务治而小人务力。”这些便是孟子所依据，而他引用了来主要在反对许行的无政府式的平均主义而已。平均主义是说不通的，一个社会里面有干政治的人，有干生产的人，必须分工合作，各尽所能，倒确实是一个“通义”。

问题倒在乎孟子的看法，劳心者是不是一定可贵，而劳力者是不是一定可贱？然而孟子并不是以劳心为贵，以劳力为贱的人。他不是说过“民为贵，社稷次之，君为轻”吗？他不是又

说过“君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇”吗？

大体上说来，孔、孟之徒是以人民为本位的，墨子之徒是以帝王为本位的，老、庄之徒是以个人为本位的。孟子要距杨、墨，墨子要非儒，庄子要非儒、墨，并不是纯以感情用事的门户之见，他们是有他们的思想立场的。

荀子后起，自然有他更加光辉的一面，但他的思想已受道家和墨家的浸润，特别在政治主张上是倾向于帝王本位，贵族本位的。“皋牢天下而制之，若制子孙”(《王霸》)，这家天下的神气是多末巍巍然！“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”(《富国》)，完全恢复了旧时代的意识。他主张重刑威罚之治，持宠固位之术，从他的门下有冰寒于水的韩非出现，多少是不足怪的。

但我们近人却同情荀子而斥责孟轲。荀子法后王，俨然是进步；孟子称先王，俨然是保守。但其实孟子称道尧、舜、禹、汤、文、武，荀子也称道尧、舜、禹、汤、文、武，这些帝王是在梁惠、齐宣之先故谓之先，是在神农、黄帝之后故谓之后而已。而荀子所说的“声则凡非雅声者举废，色则凡非旧文者举息，械用则凡非旧器者举毁，夫是之谓复古，是王者之制也”(《王制》)，这如可说是进步，是很难令人首肯的。

孟子道性善俨然唯心，荀子道性恶俨然唯物。但其实两人都只说着一面，而其所企图的却是要达到同一的目标。性善故能学，性恶故须学。两人都是在强调学习，强调教育的。孟子的逻辑倒不能一概谥为“唯心”。例如他视“白羽之白”不同于“白雪之白”，“白雪之白”不同于“白玉之白”：便是他不承认有

什么“共相”，有什么“真际”，更不消说还要由“真际”显化而为万物的那种打倒提式的幻术了。在这一方面，孟、荀无宁是同道。他们都不是“错人而思天”的那种观念论者。

荀子对于孟子有所责让，主要是由于他和子思倡导五行学说，所谓“案往旧造说谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案（爰）饰其辞而祗敬之曰，此真先君子之言也”（《非十二子》）。这所谓五行毫无疑问便是金木水火土的五大原素。思、孟的书不全，他们的五行说是失传了。但如《书经》里面的《洪范》，因而及于《禹贡》、《皋陶谟》、《尧典》那几篇，必然是思、孟所“案往旧”而造的说，饰的辞，我看是没有多大的疑问。

从思想的发展上看来，五行说的倡导倒应该是思、孟的功绩。由神道造化的观念，转向于分析物质原素以求解答宇宙万物之根源，不能不认为是一种进步。只是后来的阴阳家把它们误用了，逐渐又转化为了新的迷信，因而遭到了荀子的唾弃。然而这责任是不应该让思、孟来负的。

由物质分析的五行说更产生了惠施的小一说，益之以当时相当进步的历数与音律的知识，本来是可以产生正派的逻辑学的。例如“天之高也，星辰之远也，苟求其故，虽千岁之日至可坐而致也”（《离娄》），孟子并非天文专家而他竟能有说这样话的自信。又如“金声也者始条理也，玉振之也者终条理也”（《万章下》），他对于音乐可见也并不是外行。但可惜这种分析的倾向被帮闲的公孙龙转化而为了支离灭裂的诡辩。而近人却又慷慨地把分析的功劳归之于这位诡辩家去了。

我确实地感觉着，民主的待遇对于古人也应该给与。我们要还他个本来面目。一切凸面镜、凹面镜、乱反射镜的投影都是歪曲。我们并不要因为有一种歪曲流行，而要以另一种歪曲还它。如矫枉常过正，依然还是歪曲。答复歪曲的反映，只有平正一途。

我自己也不敢夸说，我已经是走上了这一步，但我是努力向着这个目标走的。我尽可能蒐集了材料，先求时代与社会的一般的阐发，于此寻出某种学说所发生的社会基础，学说与学说彼此间的关系和影响，学说对于社会进展的相应之或顺或逆。断断续续地也算蒐求了十五年。关于纯粹考古方面如卜辞、金文之类已有专书。关于社会研究方面，前后的见解有些不同，自当以后来的见解为近是，在本书所收的各文中也大体散见了。有好些朋友要我从新来叙述一遍，加以系统化和普及化，但我实在没有那样的耐心。就是收在这儿的十几篇文章也都是断续地写出来的，我只按照着写作的先后把它们编录了。

这儿正表示着我所走过的迂回曲折的路，是一堆崎岖的乱石，是一簇丛杂的荆榛。这些都是劳力和心血换来的，因而我也相当宝贵它们。有善于铺路的人要使用它们去做素材，我可感觉着荣幸。但如有人认为毫无价值而要蹴它们两脚，我也满不在乎。反正我能弄明白了一些事情，自己觉得时间并没有完全虚费，我已算得到了报酬了。

十五年的岁月并不算短，然而自己所走了的路却只有这么一点长！惭愧吧？确实也可惭愧。有的朋友认为干这种工作

有点迂阔而不切实用，自己也有些这样的感觉，特别在目前的大时代，而我竟有这样的闲工夫来写这些问题，不免是对于自己的一个讽刺。但有什么妙法呢？迂阔的事情没多人肯干，象我这样迂阔的人也没有别的事情可干。揆诸各尽所能之义，或许也不算是犯了什么罪恶吧！

一九四四年二月二十日重庆。

这篇后序本是附录在东南版《先秦学说述林》后面的，现在把它移录在这儿，当作我研究过程中的一项注脚。

一九四六年六月三日上海。